EDITORIAL TROTTA

Martin Heidegger

Los problemas fundamentales de la fenomenología

TRADUCCIÓN Y PRÓLOGO DE JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA (1919/1920)

Martin Heidegger

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FENOMENOLOGÍA (1919/1920)

Traducción de
Francisco de Lara

Alianza Editorial

Título original: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid: teléf. 91 393 88 88
www:alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-8371-3
Depósito legal: M. 34.792-2013
Printed in Spain

ÍNDICE

APÉNDICE A

APÉNDICE B

nous sommes en train d'ouvrir toujours
devant nous l'espace, de refermer
toujours devant nous la durée*

CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

Resumen histórico
como constatación exotérica de la disposición esotérica
propia de la conciencia fenomenológica de los problemas

§ 1. Indicación previa de la fenomenología como ciencia del origen de la vida en sí

a) El sentido de la idea de ciencia del origen

«Problemas fundamentales de la fenomenología» — el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella misma para sí misma.

Ella es *la* ciencia originaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en y para sí — «vida en y para sí». Palabras de momento vacías que tan sólo aspiran a significar algo totalmente concreto, auténtica y absolutamente acreditable — el nombre mismo es «secundario». De modo que ella misma recae, como una manifestación de éste, en su objeto, en sí misma. Esto no es un defecto adherido a ella, una

* H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [*Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*]. París, 1908, p. 161.

traba que la lastre, sino el carácter específico de su vitalidad, de la «conjunción» de sus preguntas y sus modos de solución, el mérito de la forma como se desarrolla su problemática.

Es preciso traer a la «vida» originaria y radicalmente desde una nueva situación fundamental esta vocación interna y viva, el destino de la filosofía, su idea, [2] cuyas mayores manifestaciones conocemos bajo los nombres de Platón, Kant o Hegel. Comprender qué significa esto es nuestra primera tarea.

La idea de ciencia *del origen* (I) se da el sentido de que dicha ciencia sólo llega a una comprensión originaria de sí misma mediante la gestación de su tarea y la auténtica incidencia de sus motivos más propios en el esclarecimiento y el cumplimiento investigativo de dicha «tarea». Con ello se indica, por un lado, que la fenomenología *lucha* incesantemente con una *paradoja* que llegaremos a comprender como la paradoja originaria de la vida en y para sí. Pero de la idea de ciencia originaria resulta, por otro lado, el siguiente precepto fundamental: rechazar sin miramientos todo intento de idearla a ella misma, o bien el modo como ella se pone en vida, a partir de construcciones conceptuales abstractas, así como de paralizarla con conceptos ordenadores formales —objetivando los resultados—; esto es, salirse del vivo regreso al origen y el vivo surgimiento (figurativamente hablando) desde éste. Dicho con otras palabras, sólo la *auténtica y concreta realización* y efectuación (observancia) de las «tendencias» que actúan en ella misma conducen a ella misma y a su más propio campo de problemas, que tan sólo responde cuando se lo toma en la tendencia fundamental de la fenomenología misma. Ésta debe *manifestarse* auténticamente para comprenderse manifestantemente como manifestación.

La idea de *ciencia* del origen (II) predelinea ella misma el modo como debe realizarse concreta y vivamente; a saber: dicho modo está asumido en la idea de «ciencia». Conocimiento: hay en ella, y en ella originariamente, algo así como problemas, método. Lo que esto signifique debe llevarlo a comprensión ella misma en cuanto ciencia originaria. En cuanto tal, no le está permitido dejarse imponer su problemática y metodología protocientíficas desde fuera, desde algo

ajeno a ella, desde las ciencias particulares, sino que deben surgir del origen mismo, surgir desde el origen mediante una gestación originaria, una confirmación [3] que debe ser continuamente renovada y un cumplimiento evidente de la tendencia. Esto afecta incluso a la idea de ciencia — conocimiento — expresión del mismo — evidencia — prueba y modo de fundamentar. Tampoco es el caso, por así decir, que no se adopte ninguna ciencia en particular como tipo ideal, pero sí una universalización, formalizada o como sea, de la idea de ciencia.

El significado de todas estas palabras es, por ahora, completamente formal, *no prejuzga nada*, tan sólo permite que se vislumbre una dirección —sin comprometernos con ella—, de modo que tal vez sólo nos sirva para volver, siguiendo su camino, a los motivos más originarios de la vida, que no son ya teórico-científicos. Cada una de sus auténticas preguntas metódicas es un problema *«relativo a su asunto»*[*] que se encuentra en ella misma y que, seguido de modo auténtico, conduce necesariamente al «origen».

Pero, ¿qué significa «origen»? ¿Qué significa «idea»? ¿Cómo debe entenderse eso de «poner bajo una idea», «tomar en una tendencia»? ¿Qué significa en general «ciencia», «ciencia de la vida del espíritu»? ¿Qué significa «aprehender en conceptos» la vida, «conceptos», «aclarar significados», «expresar lo aclarado y la aclaración», «llevar a palabra»? Pues las palabras en cuanto términos completos estarían cortadas a la medida de nuestro mundo circundante, del espacio, mentando siempre algo espacial, relaciones espaciales —algo que Bergson puso de relieve de manera insuperable hace ya treinta años, pero que hoy se atreven a pregonarle como nuevo e inédito al malformado ciudadano europeo en un voluminoso libro[1] en cuya tram-

[*] Traducimos aquí de este modo el término «sachlich», a fin de señalar que los problemas metódicos afectan a la posibilidad y el modo de dar y tratar con el asunto de la filosofía, el origen de la vida en y para sí. (*N. del T.*)

[1] O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes.* Erster Band: *Gestalt und Wirklichkeit* [*La decadencia de Occidente.* Primer volumen: *Figura y realidad*]. Viena y Leipzig, 1918.

pa se ha caído también aquí inmediatamente, casi a nivel facultativo. Se trata de problemas auténticos, no de escepticismos ingeniosos que iluminan espectralmente un material acumulado con admirable empeño pero que hablan contra sí mismos en cada página.

[4]

b) La cuestión del inicio

¿Por dónde se debe iniciar el esclarecimiento de principio de las preguntas que hemos mencionado a grandes rasgos? ¿Qué significa «iniciar» una ciencia y más la ciencia originaria a la que aspiramos? Y, además, todo preguntar referido a la fenomenología debe ser él mismo fenomenológico y resolverse fenomenológicamente. Pero ¿de qué sirven todos estos rodeos artificiales que tanto recuerdan a prácticas desacreditadas de la teoría del conocimiento, que se pasa el día afilando el cuchillo sin llegar a cortar nunca? ¿Acaso en el sentido de inicio no introducimos ya la imagen de un empezar en un punto y avanzar *en una línea*? Puesto que nos encontramos ya en la línea, no es posible lograr ponerse ante el primer punto desde un punto exterior a ella. Estas dificultades se basan únicamente en la objetivación del inicio en el tiempo objetivo y en un qué temático objetivado.

¡No reflexionemos sobre el comienzo, comencemos fácticamente! Pero ¿cómo? ¿Acaso es posible echar mano sin más de un método auténticamente científico, como si fuese algo desligado del carácter temático de la ciencia, como si se tratase de un medio técnico o una herramienta de la que es posible apropiarse, practicar su uso y después empezar sin más a hacer fenomenología?

c) El problema del método

Los fenomenológos —o, por mejor decir, los que así se autodenominan— no tienen en cuenta que un auténtico método —como Hus-

serl ha repetido con todo énfasis— nace siempre únicamente del carácter fundamental de un determinado campo de objetos y su problemática. Pero ¿no es esto solamente una cara? ¿Qué significa que el método surge de una determinada problemática de una región de objetos? ¿Qué quiere decir problema? ¿Acaso los problemas se encuentran por el camino en el campo de objetos en cuestión para que uno los recoja y forme el método a partir de ellos? ¿Acaso [5] ellos mismos no surgen —a modo de planteamiento— por primera vez en el método, referido al campo de objetos en cuestión? Así pues, nos encontramos en la situación exactamente inversa.

La metodología se emancipa de la problemática, y es un método del planteamiento fundamental referido a un campo de objetos por indagar. ¿Y éste? ¿Acaso está ahí simplemente, de modo que no hay sino que lanzarle preguntas? ¿Acaso está dado sin más, dado de antemano? ¿Qué significa «dado», «*donación*», esa palabra mágica de la fenomenología y la «piedra de escándalo» para los otros?

En la fenomenología no debe proliferar «el no-método del presentimiento y el entusiasmo» ni la «arbitrariedad del discurso profético»[2], pero tampoco el burguesismo trivial y los aires del jornalero científico, sino una conciencia auténtica, originaria y viva de los problemas que se agita siempre de nuevo hasta el fondo y no descansa jamás —una auténtica ciencia que nuestra época y el siglo XIX perdieron y de la que no es posible convencer mediante demostraciones a un tiempo que empieza de nuevo, sino que quiere ser vivida nuevamente. Un asunto que concierne *al ser y al trabajo* vivo y personal (→ radicalismo).

En la idea de ciencia del origen y de su auténtica realización se encuentra la exigencia de un absoluto radicalismo en el cuestionamiento y la crítica. Dicha ciencia debe aplicar sin miramientos contra sí misma justamente esa auténtica comprensión histórica que surge de la fenomenología —y que hace posible una nueva aprecia-

[2] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del espíritu]. Ed. J. Schulze. En: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten.* Vol. 2. Berlín, 1832, p. 38.

ción y valoración, una nueva visión de la historia del espíritu por parte de ésta— y aplicarla en el sentido de no dejar que dicha historia determine (sugiera) nada de manera inmediata y sin examen. Esto último es válido aún en mayor medida para la filosofía del respectivo presente «accidental».

[6] Sin embargo, donde más radicalmente debe repercutir el radicalismo de la fenomenología es *contra ella misma y contra todo* lo que se presenta como conocimiento fenomenológico.

En la investigación científica no existe ningún *iurare in verba magistri.* La esencia de una *auténtica* generación de investigadores y de la sucesión de generaciones consiste en no perderse en las periferias de las cuestiones especializadas, sino volver de nuevo y auténticamente a las fuentes originarias de los problemas y llevarlos más a fondo.

Con esto se da a entender a un tiempo que la continuidad de la investigación fenomenológico-filosófica posee un carácter propio y no tiene nada que ver con la imitación de las formas de progreso de las ciencias particulares, como por ejemplo la ciencia matemática de la naturaleza. El artículo de Husserl «La filosofía como ciencia rigurosa»[3] se malentiende la mayoría de las veces en este sentido; dicha malcomprensión se ve facilitada por el hecho de que el propio Husserl ponga a menudo ejemplos de la ciencia matemática de la naturaleza.

§ 2. Puntos de vista, corrientes y sistemas de la filosofía actual

Este curso tan sólo dedicará algunos pasajes de gran importancia a entrar en controversias críticas que sean fructíferas para la propia problemática. Justamente por ello, se hace preciso iniciarlo con una

[3] E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [La filosofía como ciencia rigurosa]. En: *Logos. Intern. Zeitschrift für Philosophie der Kultur.* Vol. 1 (1910/11), pp. 289-341.

consideración preliminar de carácter panorámico y que se limite a algunas constataciones históricas, si bien de forma tal que permita vislumbrar exotéricamente la disposición esotérica propia de la conciencia fenomenológica de los problemas.

Esta visión de conjunto debe considerar la filosofía del presente en su totalidad, pero únicamente en la figura provisional de lo cruda y palmariamente característico, sin [7] entrar en el contenido determinado de las doctrinas, esto es, siendo más bien una referencia del modo característico como éstas se presentan e inciden en la vida espiritual filosófica del presente. [Así pues, si no nombrase el «sistema» filosófico de algún catedrático o profesor de filosofía no deben achacarlo tan sólo a la brevedad del tiempo. Tampoco abordaré las formas absolutamente «torpes» de la fenomenología.] En especial miraremos qué se presenta hoy bajo el nombre de «fenomenología», dónde están vivos auténticos enfoques y motivos y dónde solamente parece «como si».

Si nos orientamos respecto de la filosofía actual desde la idea directriz de la investigación científica filosófica, obtenemos la siguiente imagen de los puntos de vista, direcciones y sistemas:

Ante todo hay que señalar la influencia todavía creciente de la trivial no-filosofía del realismo crítico, que —caracterizándola a la perfección con este tópico— «goza de una gran popularidad» sobre todo entre los representantes de las ciencias particulares (de la naturaleza y del espíritu), quienes lo reciben como una oportuna y tranquilizadora confirmación filosófica de su propia actividad. Es el punto de vista de un Aristóteles malinterpretado, la filosofía del sentido común, que sirve como una muy codiciada introducción a la teología sistemática de *ambas* confesiones, hoy totalmente venida a menos. Es una filosofía para la que todas las preguntas se derivan o bien conducen a la cuestión de si el mundo exterior existe realmente o no, y que ofrece siempre al alarmado ciudadano nuevas pruebas científicas de que el mundo existe «de verdad». En fin, una corriente «epistemológica» entre otras, como suele decirse. Con ello queda indicado que los planteamientos *epistemológicos* caracterizan la filosofía actual. Esto guarda relación con el hecho de que la revitalización de la filo-

sofía en el último tercio del siglo XIX [8] esté motivada en el «retorno a Kant», en la renovación de la filosofía kantiana (neokantismo, una denominación que no es posible aplicar hoy ya del todo a las mismas corrientes). Las dos corrientes principales del neokantismo están caracterizadas en la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer) y en la Escuela de la Filosofía de los Valores (Windelband, Rickert, Lask). Ambas se encuentran desde hace años en un proceso de transformación que es posible calificar históricamente como un regreso a Fichte y sobre todo a Hegel. En los representantes más jovenes de las dos escuelas se prepara un evidente neohegelianismo. Los motivos para tal regreso no son siempre los mismos. Por parte de los marburgueses, se debe preponderantemente a los intentos de continuar y fundamentar radicalmente la lógica; en la filosofía de los valores, se trata del problema de la *historia* y la *religión*.

En las dos corrientes están vivos motivos auténticos y, excepciones aparte, se lleva a cabo un trabajo filosófico que la fenomenología no puede ignorar completamente, aunque por lo demás combata enérgicamente este tipo de filosofía. El neokantismo y el neohegelianismo son, desde una cierta consideración, «filosofías del punto de vista» pues no remueven radicalmente dichos puntos de vista históricos ni hacen problema de ellos, sino que se mantienen en ellos como si fueran algo definitivo y los toman como el hilo conductor del que parten en su intento de hacer progresar la filosofía. Se asumen ciertos enunciados y tesis sin examinar el modo de fundamentar la legitimidad de tal asunción, sin llevarlos a evidencia última y sin dar cuenta radical de dicha evidencia y de su absoluta necesidad y alcance metódico. Como ocurre en todo auténtico trabajo espiritual, llegan a traslucirse conocimientos semioscuros que hacen que el punto de vista parezca asegurado ante pretensiones de evidencia también semioscuras y faltas de radicalidad.

Además de carecer de esta problemática propia de la ciencia rigurosa y la investigación (en Natorp está en parte viva) y de [9] inmiscuirse en ellas tendencias no científicas a la cosmovisión, estas corrientes tienen otra particularidad comprensible: la de ambicionar sistemas de filosofía; más aún, la de permitir que dichas tendencias sistemáticas

acoten y alteren su trabajo filosófico. (Se confunde la sistematicidad de la investigación rigurosamente metódica con la sistematicidad del constructivo llevar a conceptos últimos, conceptos que se mantienen también en una absoluta falta de aclaración, pues de lo contrario no podrían asumir una función tan de poca monta.)

Wilhelm Dilthey (fallecido en 1911) trabajó de forma completamente aislada, arraigado por su proveniencia espiritual —todo investigador científico tiene una— en el idealismo alemán, pero no en sus conceptos muertos, sino en sus tendencias vivas —sobre todo en Schleiermacher y Hegel. No creó ningún sistema, pero tanto más vivo es —y seguirá siendo en las próximas décadas— su efecto sobre la investigación filosófica. Aunque no llegó a penetrar en el origen, Dilthey inauguró un nuevo aspecto de la historia del espíritu, creó en general su auténtica idea[4]. (La ruidosa afectación con la que se presenta hoy Spengler en su libro «europeo» justamente al tratar las cuestiones de principio resulta, por ello, simplemente ridícula para quien conoce las cosas de verdad.)

Retomando su postura fundamental en el ver filosófico, depurado en el aspecto sistemático por las corrientes neokantianas, así como fuerte y esencialmente marcado por Bergson y al final también por la fenomenología, Simmel le abrió camino al nuevo modo de ver el espíritu vivo y sus producciones, si bien de modo tal que, en manos de los numerosos «simmelitos» hoy activos, fácilmente se da lugar a brillantes pasatiempos conceptuales de los que el propio Simmel no estaba exento. Su pensamiento y su manera de representar son muy formalistas, encaramándose y descenciendo una y otra vez por grupos de conceptos **[10]** firmemente asentados, si bien constantemente quebrantados y alimentados por auténticas intuiciones, siendo esto lo valioso de su trabajo. En su último periodo buscó cada vez más apremiantemente una intuición fundamental que concuerda en lo esencial con Bergson, y cuyo núcleo constituye un valioso fermento para la problemática filosófica. (Su acercamiento a los más

[4] La idea diltheyana de una psicología descriptiva.

diversos ámbitos de la vida y su ponerlos a disposición — riesgo de formalismo.)

Las veleidades racionalistas tampoco pueden pretender denigrar la intuición, genial en parte, de Bergson, por más que éste aparezca como influido por Schelling y Schopenhauer. No me refiero al Bergson de moda y a la alta estima en que es necesariamente tenido, sino a aquel que sólo una minoría conoce y comprende, pero que justamente por su significación es preciso combatir intensamente — mediante una crítica positiva e investigadora.

Lo mismo vale para otro pensador extranjero: W. James.

En los marburgueses, la idea de ciencia — culmina en la conciencia: algo es objetivado en el sujeto; «fundamento lógico de las ciencias» — problema fundamental de la objetivación en general.

En la filosofía de los valores, valores últimos, un sistema de ellos como base última para la interpretación de la vida — de los ámbitos de la naturaleza y la cultura.

Dilthey: Historia del espíritu — las figuras y los tipos morfológicos de su impronta en su historia — formas y vías para su comprensión.

Simmel, Bergson, James: intuición de la vida — «evolución creadora» — pragmatismo. Motivos de distinta índole, desde distintas situaciones de consideración, que remiten a distintos horizontes; una búsqueda que se abre paso desde una fuente fundamental pero oculta, que retoma motivos del idealismo alemán pero los elabora de un modo precipitado e inauténtico, semioscuro, y que a menudo **[11]** se pierde. Si desde la fenomenología se juzga así —y, de hecho, con razones absolutamente fundamentadas y acreditadas, como se mostrará—, entonces debe abrirse en la fenomenología una base radical del ver y de la auténtica donación de horizonte.

§ 3. Aspectos históricos y sistemáticos del uso del término «fenomenología»

En el curso de la investigación fenomenológica se pondrán de manifiesto en su «lugar» genuino (tendencia conjuntiva) los motivos

auténticos de la problemática científica, ocultos a menudo para las propias «corrientes» del pensamiento filosófico recién mencionadas. Esto, desde luego, no porque la fenomenología se derive de dichas «corrientes» o sea una generalización sintética de todas ellas, sino porque aspira al radicalismo del modo de cuestionar filosófico y porque regresa al origen con una metodología nueva y rigurosa; de modo tal que, una vez llevadas a autenticidad, supera y recoge en sí tales corrientes —ciertamente, en un sentido distinto que Hegel.

En dicho regreso, ella misma está sujeta una y otra vez a examen fenomenológico y a fundación renovada. En aras de descubrir metódicamente dichos motivos últimos y *seguir auténticamente* las tendencias que resultan de ellos, es preciso llevar a cabo provisionalmente un repaso de lo que se presenta a sí mismo como fenomenología y de lo que otros interpretan como tal. (Desde un punto de vista metódico, debemos tener claro que se trata aquí de un inicio y un enfoque de la problemática aleatorios.)

La palabra «fenomenología» es conocida por el título de la obra fundamental de Hegel: *Fenomenología del espíritu* (1807). Tiene el siguiente lema: Ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. «El sentido del espíritu es acrecentarse a sí mismo.» Hegel habla **[12]** en una ocasión del «curso» del automovimiento «del espíritu», que «no toma nada de fuera»[5]. A la pregunta de qué tiene que ver esta otra fenomenología con la de Hegel es preciso responder lo siguiente: mucho y muy poco, dependiendo de cómo se la entienda. (Sin embargo, yo creo que sólo se comprenden las tendencias últimas de esta obra desde la fenomenología actual.)

El término recibe un uso disperso (no existe una investigación exacta al respecto) en la teología protestante, teniendo en los años ochenta el significado de una *descripción* del desarrollo inmanente *e* histórico-trascendente de la conciencia religiosa. El énfasis está puesto ya de manera visible en la función «descriptiva» implícita en el

[5] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica]. Primer volumen: *Die objective Logik* [La lógica objetiva]. Núremberg, 1812, p. XX.

significado del término. Aparece al mismo tiempo en relación con la *psicología* de la conciencia religiosa (cf. Max Reischle[6]) — «descripción de los fenómenos religiosos».

En 1900, Pfänder (proveniente de la psicología de Th. Lipps) hace uso del término en su escrito de habilitación, titulado *Fenomenología de la voluntad*[7]. El término debe ser comprendido —en oposición a la psicología explicativa, que substruye hipotéticamente los procesos psíquicos— en el sentido de una psicología descriptiva (tiene su antecedente ya en Dilthey: «Ideas para una psicología descriptiva y analítica»[8]). Pfänder no da en sus escritos una «explicación» expresa del término, pero la «Introducción» revela con toda claridad el punto de vista de su postura. Se trata para él [13] de «constatar la voluntad en su condición efectiva»[9]. Es preciso mantener apartada toda teoría preconcebida sobre la esencia de lo psíquico. Lo psíquico no debe ser «descompuesto» en elementos últimos (como, por ejemplo, los datos sensibles) a partir de métodos preconcebidos. No cabe decidir de antemano si la voluntad se presenta en todas las demás partes de lo psíquico y dónde, ni resolver si se trata de la «función fundamental» de lo psíquico, sino que en primer lugar es preciso únicamente describir. El método es subjetivo, introspectivo, no tiene como asunto objetos, procesos fisiológicos, vías cerebrales y cosas semejantes, sino al sujeto, al sí-mismo. El propio Lipps usa los términos "fenomenológico" y "fenomenología" en esta misma acepción —como descripción de los «acontecimientos» psíquicos, y no explicación de y mediante «procesos».

[6] M. Reischle, *Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu einer Methodologie der Religionsphilosophie* [La pregunta por la esencia de la religión. Fundamentación de una metodología de la filosofía de la religión]. Friburgo, 1889.
[7] A. Pfänder, *Phänomenologie des Wollens. Eine psychologische Analyse* [Fenomenología de la voluntad. Un análisis psicológico]. Leipzig, 1900.
[8] W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica]. En: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* [Actas de la Real Academia Prusiana de las Ciencias de Berlín], año 1894/2º tomo, pp. 1509-1407.
[9] A. Pfänder, *Fenomenología de la voluntad.* Op. cit. p. 3.

Casi al mismo tiempo que Pfänder, Husserl hace uso del vocablo en el subtítulo del segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas* (1901): *Investigaciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento*[10]. La misma palabra pero cosas distintas, aunque la primera impresión y la interpretación que el propio Husserl hace de la fenomenología (en la introducción del segundo volumen) inducen a no ver esa diferencia en modo alguno y a entender la fenomenología y el método fenomenológico como una psicología descriptiva y un método de descripción psicológica.

Esta obra, que ha tenido un efecto como apenas otra en la reciente literatura filosófico-científica seria, fue una primera «irrupción» y, como tal, en su vehemencia primera arrastra todavía consigo, por así decir, restos de antiguos hábitos de pensamiento de los que no logró desprenderse con claridad. Eso hizo [14] posible que el mismo Husserl, tras la publicación de este libro fundamental para toda filosofía científica futura, no tuviera plena claridad reflexiva sobre sus propios descubrimientos, esto es, sobre su pleno sentido y su total alcance. Una cosa es llevar a cabo y crear inmediatamente un nuevo método de investigación auténtico y moverse en él de forma plenamente viva; y otra distinta llegar a claridad reflexiva última sobre él y poner de relieve claramente los motivos impulsores en su tendencia. De este modo, Husserl calificó el método fenomenológico en la introducción al segundo volumen como descriptivo y, además, como *psicología descriptiva* en contraposición a la genética-explicativa. Con todo, en la misma página se encuentran varias frases que apuntan en una dirección totalmente distinta que nada tiene que ver con la psicología descriptiva.

Es preciso conseguir una comprensión descriptiva de las vivencias psíquicas. «La fenomenología [...] tiene como meta proporcionarnos una comprensión descriptiva (y no genético-psicológica) de estas vivencias psíquicas tan amplia como sea preciso para *dar significacio-*

[10] Husserl usaba la palabra ya en los años noventa en sus cursos — «Fenomenología», una sección de la *Metafísica* de Brentano — (Aclaración de conceptos fundamentales) [notificación personal de Husserl, 8. X. 19].

nes fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales»[11]. «Los motivos del análisis fenomenológico que acabamos de exponer no son [...] *esencialmente* distintos de aquellos que se desprenden de las *cuestiones epistemológicas fundamentales*»[12]. Apreciamos el hecho de que los objetos se dan en una multiplicidad de vivencias del mundo circundante. Este hecho lleva siempre a la cuestión de cómo lo "en sí" de la objetividad puede venir a representación, esto es, volver a hacerse subjetivo en cierto modo; «qué significa que el objeto sea "en sí" y esté "dado" en el conocimiento»[13]. *Remarcable*: la idea de que no habría una diferencia *esencial* entre el motivo descriptivo (ligado **[15]** a fuentes) y el espistemológico; además, la descripción está al servicio de fines lógico-sistemáticos (*filosóficos*); esto último es la verdadera impronta de la tendencia en que se toma la problemática —lo trascendental, la fecundidad y la función propiamente moviente de las *tendencias* para la problemática científica—. El énfasis recae en lo objetual de la objetividad —no en cómo se configura algo objetivo a pequeña escala, sino *en su principio*.

Pero lo decisivo son, ante todo, las investigaciones llevadas a cabo *fácticamente* en el segundo volumen, y éstas muestran que la caracterización que Husserl hizo de su propio método en la introducción que escribió posteriormente resultaba del todo insatisfactoria. El mismo Husserl tuvo claro poco después lo equivocado de dicha caracterización y la puntualizó ya en 1903[14].

A pesar de ello, en los años siguientes se adhiere a la obra toda una serie de graves malentendidos, de modo que hoy tampoco se comprenden apenas sus auténticas tendencias. Esto se debe la mayoría de las veces a que las investigaciones fenomenológicas se «leen» como se

[11] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [*Investigaciones lógicas*. Segunda Parte: *Investigaciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento*]. Halle, 1901, p. 8.

[12] Ibíd.

[13] Ibíd.

[14] E. Husserl, *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-98* [Informe de los escritos alemanes sobre lógica de los años 1895-98]. En: *Archiv für Philosophie. II. Abt.: Archiv für systematische Philosophie.* Nueva serie, volumen IX (1903).

«lee» a Spengler, pero no se trabaja en ellas con método científico ni se aclaran los motivos últimos.

La escuela de Lipps interpretó enseguida las *Investigaciones lógicas* en su propia dirección, como investigaciones de psicología descriptiva, pasando totalmente por alto el motivo trascendental que propiamente las estimulaba. Trabajó en ellas con la energía que la caracteriza, de lo que resultó un acercamiento a la fenomenología, si bien no se captaron ni se han captado todavía las auténticas tendencias.

Para el resto de la filosofía de la época, tanto la empírica-psicologista como la idealista, la idea de fenomenología **[16]** fue siempre un libro con siete o más sellos. La mayoría leía solamente el primer volumen, la crítica del psicologismo, pasando por alto también aquí lo positivo —la idea de *mathesis universalis* (el único que entendió estas cosas y las vio en su pleno alcance fue Lask)—, y estaba fascinada con esta refutación, sin darse cuenta de que la crítica no era un fin en sí mismo *sino que únicamente planteaba* y podía plantear el problema, *casi hasta la exacerbación,* desde las perspectivas y con el método con que operaba el segundo volumen. Si se hubiera visto esto, las investigaciones del segundo volumen hubieran tenido que ser interpretadas y consideradas de un modo totalmente distinto. Dicho volumen o bien no se «leía» en absoluto o se «leía» a tuertas. Era rechazado con el comentario de que el brillante crítico del psicologismo volvía a caer en éste. Los psicólogos no vieron en él sino psicología y, además, ni siquiera la auténtica, sino una escolástica y elucubradora. Para los kantianos, el segundo volumen era ya propiamente psicología, pues en él se hablaba todo el tiempo de vivencias, actos e intencionalidad. [En otra ocasión mostré (curso del semestre de verano de 1919, «Fenomenología y filosofía trascendental de los valores)[15] que el primer volumen tuvo un profundo efecto en Rickert, aunque la fenomenología sea para él sinónimo de psicología y haya confusiones de principio en su concepto de «psicología trascendental» — «hierro de madera».]

[15] Incluido ahora en: *Gesamtausgabe* [Edición integral], vol. 56/57. Ed. por B. Heimbüchel. Fráncfort d. M., 1987.

En 1910, Husserl publicó su artículo «Filosofía como ciencia rigurosa», una exposición de principio de las verdaderas y últimas tendencias de la filosofía fenomenológica, con lo que, retrospectivamente, todos los enfoques metódicos dispersos y las investigaciones aparentemente fragmentarias habían de juntarse en una unidad sistemática y científica.

[17] Desde 1913, la fenomenología se ha unido de manera todavía más estrecha, en la forma de una comunidad de investigadores, en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*. El anuario se inauguró con la investigación de Husserl titulada *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Lo que Husserl solamente insinuaba en el artículo de *Logos* es fundamentado aquí mediante investigaciones rigurosas. Resulta algo típico que en los círculos de la fenomenología muniquesa las *Ideas* sean consideradas tan sólo una «investigación particular»[16]. Esta «tensión» en el seno de la fenomenología —como Husserl la ha llamado en estos días[17]— es, sin embargo, más de principio; y su solución, sea en la dirección que sea, tiene más importancia para todo el desarrollo futuro de la problemática de lo que el propio Husserl desea creer. No obstante, resulta sumamente valiosa en el seno de una comunidad de investigadores —un auténtico acometer la verdadera vida científica que desdeña nivelaciones y desteñidos inauténticos.

Las investigaciones son tan difíciles que, si bien es cierto que se las «leyó», no se las estudió. Son incómodas —se las aparta y se procura poner a salvo el sistema filosófico que hoy todo filósofo más o menos decente tiene que legarle al mundo. En este nivel de trabajo semicientífico se mueven también sus controversias, en las que no entraré. Haremos mejor en caracterizar las típicas desfiguraciones de la idea de fenomenología que circulan hoy.

Tal vez no sea de poca importancia señalar que no hay algo así como una fenomenología ortodoxa o una coacción por parte de una escuela: lo decisivo es el trabajo auténticamente investigativo, no diletante.

[16] Frase de Pfänder, septiembre de 1919.

[17] Introducción al seminario «Estética trascendental e idealismo trascendental».

[18]

§ 4. Desfiguraciones de la idea de fenomenología

Las desfiguraciones de la *idea* de fenomenología son de dos tipos: por un parte, en cuanto estrechamiento y oscurecimiento de sus motivos, por la otra, en cuanto exarcebación acrítica y cosmovisional de los mismos.

Del primer tipo forman parte opiniones como que la fenomenología es tan sólo una «explicación de los significados de las palabras» y que, en el fondo, se mueve en puras tautologías. El principio y el final de todo su saber no es otro que el "a = a". Algo más atenta es la opinión de que la fenomenología es una muy útil ciencia previa de la filosofía que, si bien no es propiamente filosofía, presta servicios muy oportunos en la definición y delimitación de los conceptos filosóficos fundamentales. Es un buen sustituto de la psicología experimental. O bien se llega a un cierto nivel y se cree haber avanzado mucho en la comprensión por considerarla una nueva teoría del conocimiento, ya sea tomándola por una versión nueva y mejorada del problema de la constitución trascendental (que es un auténtico núcleo de la fenomenología, pero no lo más originario y último), ya sea explotando sus resultados mal entendidos para ingenuas aspiraciones realistas (fenomenología realista).

Estos estrechamientos de la idea se caracterizan por adherir a la fenomenología en cualquiera de las disciplinas filosóficas dadas corrientemente y de manera accidental, así como por intentar ubicarla como sea en la filosofía históricamente dada, en lugar de permitir que la estructuración de la filosofía científica se lleve a cabo de una manera radical (pues, ¿dónde está escrito que el número y la articulación de las disciplinas filosóficas tal como la historia nos los ha transmitido resistan verdaderamente una crítica radical?)[18].

[18] Cf. más adelante [Sección segunda, cap. 1].

Es cierto que estos estrechamientos de la idea impiden que los motivos sistemáticos del problema —que repercuten incluso en la concepción de todos los problemas particulares— tengan un efecto profundo y fructífero [19]. Sin embargo, no son especialmente peligrosos para el avance de la investigación. Sí lo son, en cambio, las deformaciones del segundo tipo: las exacerbaciones acríticas, que provocan una disposición completamente errónea, acientífica y contracientífica, y echan a perder por completo la investigación en la que se abren paso.

En fenomenología se habla de intuición, visión, visión de esencias —eslóganes de lo más oportunos para hacer bobadas filosóficas y fenomenológicas en un tiempo sediento de intuiciones y sensaciones. De este modo, hay fenomenólogos que colman literalmente a su prójimo de visiones de esencia —que al final no son más que absolutizaciones exageradas de lecturas y percepciones— y que, con su dogmatismo acientífico, desacreditan las auténticas tendencias y el método de la fenomenología. Con toscos malentendidos, se propaga y fomenta la opinión de que basta con tomar una postura intuitiva para que todo y todas las evidencias lleguen volando. Y si no llegan, uno se desilusiona y se mofa de la fenomenología tildándola de ilusión mística.

Este precipitado ajetreo ha llegado incluso a introducir intereses metafísicos obsoletos y totalmente confusos en la fenomenología. Se nombran a renglón seguido la mística y la fenomenología, que tienen tanto y tan poco que ver entre sí como la fenomenología y la botánica, la música y la fenomenología, el derecho civil y la fenomenología. Contra estas veleidades teosóficas y estos desbordamientos cosmovisionales se puede, como mucho, protestar, pues ni merecen ni son susceptibles de una refutación, por cuanto son expresiones de un espíritu acientífico.

Si hay algo que la idea de la fenomenología excluye, en cuanto ciencia absoluta del origen del espíritu en general, es la opinión exaltada de que, en y mediante ella, sería posible [20] conocer de forma rigurosamente científica todo (lo vivenciable), esto es, perfeccionar, profundizar o incluso re-emplazar el vivenciar genuino por el conocimiento teórico (como si fuera posible, por ejemplo, alcanzar un

nivel más elevado y vivo de religiosidad mediante la fenomenología, etc.). La fenomenología combate justamente el racionalismo absoluto, el racionalismo en general, en todas sus formas. También combate todo confuso balbuceo de «protopalabras» irracionalistas en filosofía. Ella permite entender como fundamentalmente errónea esa división entre racionalismo e irracionalismo en la que hoy tiende a ponerse todo. Sin embargo, no se mueve por ello en un camino intermedio, como una especie de *«filosofía mediadora», sino radicalmente en una dirección por completo originaria y que no tropieza en absoluto con esta oposición tan en boga.* Hay un amplio desconcierto en toda vida actual, pues ésta se ha alejado de las auténticas fuentes originarias de sí misma y se limita a transcurrir por su propia periferia. Resulta típico todo ese llenar papel sobre el sentido y los problemas de la cultura; el modo en que, desde abajo, se idea cómo habría que hacerlo; la manera de elucubrar sobre problemas de la cultura en lugar de generar una nueva cultura de forma activa y creadora. Esto vale también para las ciencias. No se las puede ayudar a salir de su bancarrota hablando proféticamente, tomando la pose de «enemigo» *suyo y re-emplazándolas por la religión, sino únicamente* sacando de nuevo a la luz su idea sepultada y volviendo a hacer de la ciencia una forma de vida y no un oficio o un negocio.

Estamos hoy tan mal guiados y corrompidos por una conceptualidad inauténtica que ya ni siquiera se ve la posibilidad de salir de esta corrupción de la ciencia que se extiende hasta sus raíces. Sin embargo, justamente para la fenomenología y para aquellos que trabajan [...]* en ella es preciso ponerse claramente en la tarea **[21]** de no evitar una cierta amplitud y prolijidad en la introducción. Se deben arrancar de raíz desde el principio las falsas expectativas con que eventualmente se acerca alguien a la fenomenología. («¡Crea, *artista, no hables!»*)

Ciertos motivos inhibitorios, pero ocultos y por ende peligrosos, que se introducen a la fuerza una y otra vez en la auténtica marcha

* Una palabra ilegible.

de la problemática deben ser señalados como tales ya en los inicios. Desde luego, esto sólo tiene lugar, es decir, el conocimiento de su inautenticidad y la necesidad de su aniquilación, desde y en el avance de la investigación fenomenológica. Una vez más el «*círculo*» que irrita al profano.

Un motivo especialmente oculto pero que pre-determina los problemas filosóficos como si se tratase de algo obvio es la clasificación, el número y el orden de las disciplinas filosóficas que nos ha sido transmitida, a veces con simples cambios de posición. Se habla de lo verdadero, lo bueno y lo bello como los valores más elevados, las ideas últimas, y se les asignan las disciplinas filosóficas de la lógica, la ética y la estética. A esas ideas les corresponden tres modos distintos de actuación del alma: razón, voluntad y sentimiento. Éstas deben ser estudiadas entonces por la psicología, en cuanto ciencia fundamental o previa de las anteriores, y posteriormente viene la famosa necesidad de unidad de la razón y las mete todas en el mismo saco: la filosofía de la religión o metafísica —la corona de las disciplinas filosóficas, donde de verdad se «chapucea». Y si se quiere ser moderno del todo, se mete también a la filosofía de la historia, o todo en ésta, o se «funda» la lógica en la ética, o variaciones similares.

Entonces se esboza desde aquí un sistema de las ciencias en general del tipo de esos que nos son presentados casi cada año, y el filósofo en cuestión se sorprende de que las ciencias no se ocupen en absoluto de su sistema, no sientan ningunas ganas de adaptarse de la noche a la mañana al marco inventado por él **[22]** y continúen con su rutina. En estas pretendidas teorías de la ciencia, el «muerto»* que siempre vuelve y es aceptado como obvio es la división fundamental entre naturaleza y cultura, ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura; o bien entre naturaleza y espíritu, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Y entonces se plantean los problemas de su limitación, como por ejemplo dónde habría que poner a la biología, pues por una parte es ciencia de la naturaleza, aunque

* La palabra alemana es «Ladenhüter», esto es, la mercancía que no se logra vender, de la que no es posible desprenderse en modo alguno. (*N. del T.*)

también sería ciencia del espíritu o estaría en una relación cercana con éstas.

Pero los problemas auténticos que pudiera haber en esto no se resuelven inventando un sistema o adhiriendo conceptos universales a las ciencias existentes, dadas efectivamente, sino haciendo que estas mismas se vuelvan problemáticas en dicha efectividad —donde lo importante es el *cómo*— y planteando entonces problemas radicales concernientes al origen. Partiendo de este aspecto del problema y de las tareas investigadoras que se plantean desde aquí, las expectativas sobre la transformación efectiva, concreta, de las ciencias particulares toman también otra dirección. Las expectativas de nuestra época tecnificada, tecnificada incluso en la vida espiritual, adoptan formas acordes a ésta: sólo hace falta cambiar la posición de la palanca para que la aguja cambie y el tren salte a la otra vía. Y si no cambia, se inventa un nuevo "desviador". Nadie se da cuenta de que no se trata en absoluto de palancas ni desviadores, esto es, de conceptos y sistemas de las ciencias ficticios, que la vida espiritual en general debe reencontrarse orgánicamente en las fuentes originarias y desplegársenos de nuevo *durante generaciones* a partir de nuevas y auténticas situaciones fundamentales de la vida. Significa tan sólo una recaída en lo que debe ser radicalmente demolido aprovechar ahora la coyuntura —también entre fenomenólogos existe este peligro— para *idear* y anunciar una cosmovisión fenomenológica que, dado el caso, fracasaría con fatal seguridad. Una vida que está mal guiada en cada una de sus manifestaciones, también en la filosofía y en la ciencia, sólo puede ser renovada mediante una vida *auténtica* **[23]** y su efectuación radicalmente fiel, no mediante programas y sistemas.

Dado que, ocultamente, todos nosotros cargamos todavía a menudo y nos vemos seducidos una y otra vez por esta herencia del siglo XIX y tal vez de toda la llamada época moderna —la precipitación espiritual constructiva y los aires del filosofar de moda—, es necesaria, justamente en el seno de una generación de investigadores fenomenológicos, la crítica recíproca y sin miramientos que mantenga en la vía auténtica.

Lo mismo vale para un prejuicio que prolifera quizás aún más profunda y ocultamente —y que la historia europea del espíritu arrastra consigo desde su acuñación en Grecia—, frenando y desviando la repercusión de los motivos auténticos: la absolutización acrítica de la idea de ciencia y el modo en que ésta repercute en los diferentes ámbitos de la vida. Arremeteremos radicalmente contra esta tergiversación al tratar el problema de lo teórico y comprenderlo como forma de explicación. Sólo me referiré aquí al peligro que amenaza también el desarrollo de la fenomenología: la reducción de los problemas trascendentales a la forma de constitución «ciencia» y la visión de todos los ámbitos de la vida a través de ese transparente. Este peligroso modo de ver está permanentemente fomentado por el efecto que Kant y el idealismo alemán siguen teniendo. Aquí se encuentran sus grandes límites, que pasan del todo inadvertidos en el renacimiento nuevamente iniciado.

La fenomenología choca con ello desde dentro, pues no es un tipo de filosofía como la que Nietzsche combatía sin poseer claridad al respecto —una filosofía y una ciencia que no son amor a la sabiduría, a la vida, sino un odio oculto y envidioso que se manifiesta mediante las ligaduras ficticias de formas racionales—, sino que tiene la actitud fundamental del vivo ir-con* el auténtico sentido de la vida, del ajustarse a él comprensivamente, del superar la división intensificándola mediante la *humilitas animi*.

[24] Esto se encuentra, desde la disposición viva del investigador, en la idea de la ciencia del origen, del disponerse en las motivaciones vivas y en las tendencias del espíritu —del *élan vital*, pero en un sentido distinto al misticista y confuso de Bergson. Pero lo que decide aquí —sobre el modo y los límites de una repercusión realmente viva— es la vocación interna y el autoexamen. De ahí que lo dicho, quizá incluso en voz ya demasiado alta, deba bastar. El único modo en que está permitido romper ese silencio es el trabajo efectivo e imperturbable «en las cosas».

* *Mitgehen*, literalmente «ir-con» o bien «acompañar». Lo traduciremos de ambos modos dependiendo del contexto. (*N. del T.*)

[25]

SECCIÓN PRIMERA

LA VIDA COMO ÁMBITO ORIGINARIO DE LA FENOMENOLOGÍA

CAPÍTULO PRIMERO

PRESENTACIÓN DE LA VIDA COMO ESFERA DE PROBLEMAS DE LA FENOMENOLOGÍA

§ 5. La actitud fenomenológica fundamental como un disponerse en la actitud y la crítica científico-investigativas

Sin embargo, el rechazo decidido de toda aspiración constructiva y cosmovisional no es sinónimo de recaída en una especialización de corto aliento, que se pasa la vida en pequeños problemas aislados y encontrados por casualidad, sino que implica disponerse en la actitud y la crítica científico-investigativas. Toda investigación auténtica se pone en marcha, se mantiene viva y permite que surjan de ella auténticos problemas y horizontes de indagación a partir de ideas últimas, de tendencias directrices que resultan para ella misma.

La disposición para con éstas en la fenomenología, consistente en una comprobación y revisión constante, no es sólo necesaria porque la fenomenología se encuentre ahora en sus inicios, sino que el darse la tendencia de un modo último y a renovar constantemente es propio de ella misma en cuanto ciencia del origen. (Este mismo curso tiene la forma sistemática de la investigación: «*Problema fundamental*».)

Este primado de la *tendencia científica* implica en ella dejar abierta la perspectiva y empezar de nuevo constantemente. Toda «*solución*» es relativa, esto es, absoluta tan sólo [26] si es vista en una determinada tendencia problemática auténtica, pero que crece «originariamente» junto a otras.

En la fenomenología en cuanto ciencia del origen no hay problemas especiales. Esto no significa que ella se dedique a los denominados problemas universales y universalísimos en el sentido de ese vago razonamiento general que es propio de la filosofía al uso. No hay en ella problemas especiales porque y en tanto lo que hay son problemas *concretos*. No es lo mismo. La fenomenología hace ver por vez primera que, en lugar de la nebulosidad en que se mueve la filosofía usual, es posible y necesario hacer fenomenológicamente aprehensible lo concreto, lo últimamente concreto, y que la concreción de dichos problemas «abstractos» sólo se efectúa en y por el método fenomenológico. Las junturas y las tendencias conjuntivas, los estratos y horizontes... todas estas formas de hablar apuntan a un aspecto absolutamente específico.

El "origen" no es un principio último y simple, un axioma del que hubiera que derivarlo todo, sino algo totalmente distinto; nada místico o mítico, sino algo a lo que intentamos aproximarnos por distintos accesos mediante una consideración que se vuelve cada vez más rigurosa y que, de ese modo, se mantiene siempre ella misma —pero aproximarnos mediante un método científico, originariamente científico, *y sólo mediante él.* No se trata de algo que uno pudiera vivenciar de otra forma, insertar vivencialmente en la vida y otorgarle una función en ella. El origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo totalmente originario de captación vivencial. De momento estamos todavía «lejos» de él. Debemos aprender a comprender qué significa esta «*lejanía*» respecto del objeto de la fenomenología y qué significa «*aproximarlo*», «*aproximarse*». Estamos *tan lejos* del objeto de la fenomenología que ni siquiera sabemos todavía dónde se encuentra —un modo espacial de expresarse, pero cuyo sentido es comprensible ya a grandes rasgos.

Los célebres y «tristemente famosos» «datos inmediatos» de la fenomenología y la ciencia fenomenológica [27] no están, «por de pronto» y «como es sabido», dados nunca en ninguna parte, por más que registremos a la vida en todas las dimensiones de la actual dirección de su corriente. Quizá no nos esté dado todavía el ámbito del origen, pero, ¿y cuándo la fenomenología haya avanzado? Tampoco entonces — y nunca. En efecto, si ella estuviera absolutamente concluida, estaría por completo oculta para la vida en sí actual y fluyente.

1. El ámbito del origen no se encuentra en la vida en sí (cuyo *aspecto fundamental* es la *«autosuficiencia»*, que hace problemática a un tiempo la posibilidad de acceder en general a un ámbito del origen de la vida).

2. El ámbito del origen sólo es accesible para el método radicalmente científico, no es en general objeto en otros modos de captación vivencial[1].

§ 6. Sobre el problema de la donación del ámbito del origen

De este modo, es preciso buscar una y otra vez el campo de objetos de la filosofía científica, hay que abrir los accesos a éste siempre de nuevo. Esto no radica en un estado accidental de la filosofía que fuera históricamente defectuoso, *sino en esta misma* — por múltiples motivos, a los que se debe la complejidad de la metodología filosófica.

Así pues, la esfera de problemas de la fenomenología no está ya simple e inmediatamente dada, sino que debe ser procurada, mediada. Pero ¿qué significa que algo está *dado simplemente de antemano*? ¿En qué sentido es posible algo así en general? Y ¿qué significa que algo debe ser procurado, *«llevado»* a donación? ¿Qué significa que la "vida en sí" no está dada de antemano para la problemática fenomenológica, sino que debe ser dada mediante un proceso motivado de

[1] Cf. al respecto Apéndice B/I, Complemento 1, p. 213. *(N. del T.)*

algún modo a partir de la vida misma? Además, es preciso distinguir en dicho proceso entre: a) la pre-dación *primera* (en el sentido de en general) pura y radical del [28] campo de problemas; esto implica, a un tiempo, la explicación fenomenológica del sentido de esta pre-dación radical misma y sus posibilidades —y, dentro de lo dado en general, las fases por principio necesarias del proceso de donación—; y b) las conformaciones de las distintas posibilidades de pre-dación y los múltiples comienzos y planteamientos que éstas encierran.

En estos problemas de principio, donde de lo que se trata es de poner al descubierto campos de investigación, debe evitarse todo esquematismo de las clasificaciones y más todavía la asignación precipitada de ámbitos de problemas a disciplinas que ya se encuentran a disposición. Ese orden —aparentemente sistemático pero prematuro, y que finge tener soluciones de los problemas— es aquí sustituido por el carácter intranquilizador y siempre estimulante de auténticas perspectivas problemáticas.

En las consideraciones preliminares introductorias y su panorámica histórica parecieron tocarse muchas cosas que, no obstante, se reducen a unas pocas. Se habló allí de los fundamentos lógicos de las ciencias; de un sistema de valores y de los valores últimos como normas de interpretación de la vida y la cultura; de la historia del espíritu y sus figuras; del desarrollo de la vida y su corriente infinita —cuestiones dirigidas de diversas formas que pretenden aprehender la vida en cuanto tal, cuestiones llamadas cosmovisionales que, sin embargo, nosotros rechazamos tajantemente desde el principio en un determinado sentido, a saber, de manera que se debía mantener el campo general, si bien en cuanto campo de una ciencia rigurosa.

Después, al considerar las «corrientes fenomenológicas», se habló de estrechamiento, de lo equivocado de una reducción a la psicología, a las vivencias psíquicas. Éstas sólo deben jugar un papel en una medida más amplia y tal vez por principio distinta. Por otra parte, se cerró la puerta a las extravagancias cosmovisionales y se elevó a principio el riguroso mantenimiento de la disposición investigadora y científica.

[29]

¿Vida — historia del espíritu — vivencias — ciencia de ellas, incluso ciencia originaria...? Y, sin embargo, por otra parte, el ámbito del origen no estaría dado; hay que ganarlo primeramente. Todo esto lo hemos visto mediante una consideración falta de rigor, ingenua, pre-científica, como "por favor". Además, señalamos de antemano la particularidad de que el campo de objetos propio de la filosofía científica en cuanto fenomenología no pueda ser encontrado en absoluto en la vida en sí. ¿Qué significa que el campo de objetos de la filosofía no está dado de antemano? ¿Por qué no? ¿A qué se debe? ¿Qué tareas se desprenden de ello? Antes de seguir reflexionando sobre la cuestión de cómo debe estar dado previamente el ámbito del origen y, además, qué quiere decir en general «pre-dar» y «dar» (en el sentido del idealismo radical fenomenológico), es preciso estudiar la esfera en la que parece estar fundada la necesidad de una donación metódica expresa del campo de objetos de la filosofía.

§ 7. Delimitación provisional del concepto de vida en sí

Hay que delimitar provisionalmente qué se está mentando con eso de la "vida en sí", con esa expresión. [Apuntemos algo de inmediato: no se trata aquí de detectar una fuerza originaria de la vida, de traer a consideración cuestiones de las ciencias naturales ni de filosofía de la naturaleza en el sentido usual, sino de algo completamente distinto.] Se trata de algo que tenemos tan cerca que la mayoría de las veces no nos ocupamos en absoluto expresamente de ello; algo con respecto a lo cual no tenemos distancia alguna como para verlo en su «en general»; y esa falta de distancia con ello se debe a que lo somos nosotros mismos y a que nosotros mismos nos vemos únicamente desde y en las direcciones de la vida misma que somos, que nos (acusativo) es. [La falta de distancia *absoluta* de la vida en sí y respecto de sí misma.]

[30]

a) La autosuficiencia como forma de cumplimiento de la vida

Queremos empezar a conocer la vida —mi vida, tu vida, su vida, nuestra vida— en su típica más universal, y hacerlo manteniéndonos en ella y buscando en ella *a su manera*; con la finalidad, a un tiempo, de ver cada vez más claramente que no es posible encontrar algo así como «origen» o «ámbito del origen» alguno en el interior y el curso vivo de esa vida, en *sus* direcciones y destinos, en aquello que la mueve y la tiene en vilo siempre, por todas partes y cada vez de forma distinta. Que esta vida posee un aspecto fundamental que designaremos como su *«autosuficiencia»* (caracteriza en un aspecto el «en sí»[2]), un carácter que admite tipos tan distintos que algunos de ellos podrían considerarse justo lo contrario de la autosuficiencia de la vida. En general, hablar de la autosuficiencia de la vida podría resultar desconcertante, pues hay quien dice que la vida es un negocio que no cubre sus gastos (Schopenhauer), que la vida es imperfecta. Simmel hace una variación del carácter limítrofe de nuestra vida, su "estar-fijado", lo que implica una insuficiencia, una *insatisfacción* de nuestra existencia que atraviesa todas sus posibilidades. ¿Qué puede significar entonces la autosuficiencia? Esto no lo resolvemos ideando primero un concepto y viendo después si encaja en un ámbito, sino al revés: miramos la "vida en sí" y vemos si encontramos en ella misma un determinado carácter que exige, desde la cosa, una delimitación conceptual, significativa, que en adelante sólo debe ser usada en el contexto de la problemática científica en esta determinación significativa que proviene y ha sido tomada de las cosas.

[31] Auto-suficiente —la forma de cumplimiento— su estructura intencional: direccionalidad fundamental en cada caso, y siempre en un mundo (también el mundo del sí-mismo), hacia algo

[2] Véanse, más adelante, pp. 121 ss., y también antes.

trascendente (que comprende también lo fácticamente inmanente); esta «forma» es el modo de la dirección propia de la vida, la que toma incluso allí donde se quiere cumplir y deleitar. No necesita estructuralmente salir de sí misma, librarse de sí misma, para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias. Ella se habla únicamente en su propio «idioma». Ella misma se pone tareas y se plantea exigencias que se mantienen siempre en su propio círculo, de modo que, una y otra vez, procura superar sus limitaciones, sus imperfecciones, y satisfacer las perspectivas que surgen en ella únicamente «en» el carácter fundamental predelineado por su autosuficiencia más propia y por sus formas y los medios que de ellas se derivan: de manera que, manteniéndose en ella misma, no se ve en absoluto que se le pudiera dirigir la palabra de otro modo. La autosuficiencia es una dirección motivacional característica de la vida en sí, a saber, *aquella* según la cual la vida tiene su motivación a partir de su propio transcurso fáctico.

No sabemos nada de filosofía ni de teorías que explican el mundo y cosas por el estilo. Nuestra consideración procede ahora diciendo meras obviedades (algo que ya no es tan sencillo, pues hoy se evita temerosamente decir cosas obvias; se las elude a propósito), narramos lo que todo el mundo se encuentra o puede encontrarse (el reconocimiento de lo accidental de la siguiente presentación de aspectos, ordenados de tal y cual modo, hace que aumente la comprensión que se pretende forzar); y la tendencia viva aquí es enfatizar esa obviedad, despertar el interés por ella y por el medio en el que puede encontrarse algo así como el fenómeno de la autosuficiencia de la vida.

[32]

b) Multiplicidad de tendencias de la vida

Tú, él, ella, nosotros vivimos siempre en una *dirección* (la mayoría de las veces sin que seamos en absoluto expresamente concientes de ella; puedo disponerme en esa dirección expresamente: pero tam-

bién puede asaltarme o introducirse de hurtadillas o simplemente estar ahí; si bien de tal manera que, de vez en cuando, una dirección nos reclama *expresamente*, nos dirige la palabra. Ahora están ustedes en *ésta*: «escuchar» la clase; yo mismo: darla. Voy a la facultad por las mañanas, por las tardes trabajo en casa, por ejemplo. Uno se dedica a esta ciencia, otro a aquélla. Éste trabaja intensa y autónomamente, aquél como un principiante, de forma receptiva y atascándose todo el tiempo. Me siento a la mesa; noto cansancio, necesito algo que me anime; voy a un concierto, escucho Bach; otro día contemplo cuadros, leo poemas; *pertenezco* a una comunidad religiosa —el «pertenezco» (tendencia latente, pero despierta)—, en determinados días y momentos vivo en ella con especial viveza; formo parte de una asociación académica; hago deporte, voy a votar, soy políticamente activo... me «mantengo» siempre «en algún sitio». Tengo un *círculo* de «cosas» determinado —si bien variable, que tanto se ensancha como se estrecha en sus contenidos— que reclaman a mi vida de una manera en un determinado momento, de otras maneras en otros, y que se encuentran «*en*» la dirección de mi vida (que están, efectivamente, «dentro»). Me familiarizo con una *profesión*, la vida adquiere una cierta *estabilidad* —también solamente un determinado tipo de tendencia. Mi trato con otras personas experimenta una determinada selección, determinada por el uso y por otras tendencias.

Uno tiene ciertas *convicciones* e *ideas* sobre y acerca de lo que le sale al encuentro en la vida, una cierta visión de la vida. Mediante experiencias especiales *algo nuevo* llega a la vida. Uno es arrojado de aquí para allá por *oposiciones*. A veces, dicha vida es especialmente intensa, impulsiva en sus distintas direcciones y ámbitos de acción o incluso en todos. Uno [33] se enfrasca en algo, está cautivado (o cautivo) en algo. Otras veces vuelve a pasar todo por delante sin más, uno no toma parte en ello propiamente. O bien: uno se alegra de la vida, vive con grandes esperanzas, se da a otros. Vivir es un placer. Luego vuelve a ser un tormento. Se sufre la vida y sus imperfecciones; uno se siente abrumado por lo que «trae» diariamente. Llegan horas de desesperación; a uno le repele todo lo que viene a importunar. Se tiene que renunciar a algunas cosas, otras caen llovidas del

cielo. Personas a las que uno era cercano, con las que se vivía en una dirección común, se vuelven extrañas; otras entran en el círculo más íntimo de la propia vida. Uno se expresa ante ellos, traba amistad, se ama. Uno mismo crece en sociedad con otros. *Y en todo este vivir, uno mismo está a veces ahí para sí mismo.* Uno reconsidera sus acciones, hace planes, «ajusta su dirección»; no está contento consigo mismo respecto a su actuación en algo; uno se presta atención, «se» corrige y se dirige, procura salir adelante; se ve a sí mismo en una reunión; o se abandona a lo que traiga el momento.

c) El carácter mundano de la vida

Hay pues una multiplicidad en el círculo que acompaña siempre a la vida fluyente de cada uno de nosotros: nuestro *mundo circundante* —paisajes, parajes, ciudades y desiertos—; nuestro *mundo compartido* —padres, hermanos, conocidos, jefes, maestros, alumnos, funcionarios, desconocidos, el señor que está ahí con la muleta, aquella señora del sombrero elegante, esta niñita con la muñeca—; nuestro *mundo del sí-mismo* —en tanto que todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía. Vivimos en este mundo circundante, compartido y del sí-mismo (en general, mundo circundante). Nuestra vida es nuestro mundo —y lo es de modo tal que rara vez lo miramos, sino que siempre, aunque sea de un modo totalmente inadvertido y escondido, «estamos en ello»: «fascinados», [34] «asqueados», «disfrutando», «renunciando». «Comparecemos siempre de algún modo». Nuestra vida es el mundo en el que vivimos, al que se dirigen y en cuyo interior transcurren en cada caso las tendencias de la vida.

A la vida le sale al encuentro en cada momento de su transcurso un fragmento de mundo o un «es». La vida es algo que no necesita ponerse a buscar otra cosa —como si estuviera primero vacía y tuviera que buscar un mundo para llenarse con él—, sino que vive siempre de algún modo *en* su mundo. Así pues, la vida, tal como la experimentamos a partir de ella misma y estando en ella misma, está

«lograda». Es comprensible para cualquiera —en distinta medida. El indio salvaje que vuelve a casa tras una exitosa cacería y se la cuenta a sus compañeros de tribu es comprendido por éstos. *Todo ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas.* Hay fragmentos de mundo que son accesibles del mismo modo para un determinado grupo de personas: los objetos de uso de la vida cotidiana, los medios de transporte, los organismos «públicos» (la «publicidad», «el mercado» de la vida), determinados contextos con una finalidad accesible para todos: escuela, parlamento, etc. Así vive cada cual en su presente vivo. Así vivían antes los hombres —según nos cuenta la historia. Quizá antes había otras profesiones, los hombres pensaban de manera completamente distinta. Esta vida es simplemente así. La vida, por imperfecta que sea, por mucho que ciertamente nunca esté del todo satisfecha, sigue siendo fragmentaria y busca su perfección; también esa búsqueda y esa pretensión de encontrar cumplimiento último, también la «proyección» de visiones del mundo y de la vida (la visión conjunta de algo completo y único) que interpreten dicha vida son creaciones de la vida, de la vida de un hombre relevante —el profeta— que vive en la tendencia especial de obtener una visión de conjunto de la vida y anunciársela a otros —visiones ellas mismas multiformes y que pasan a ser parte de la vida de muchos otros en forma de convicciones. [35] Lo mismo vale para el arte: las obras de artistas contemporáneos y las de artistas del pasado son accesibles para nosotros, podemos vivir en ellas del mismo modo que podemos quedar absorbidos por una religión transmitida históricamente. La vida experimenta ciertas acuñaciones, caracterizaciones y posiciones suyas respecto de ella misma. Obras de arte, ciencias, máquinas, objetos religiosos... todo esto está en la vida.

Hay también *ciencias* de esa vida. Personas que viven en la tendencia de estudiar la vida pasada en toda la multiformidad de su haber llegado a ser —la ciencia histórica. Hay ciencias que, como ciencias naturales o bien como ciencias de la vida económica, investigan sistemáticamente ciertos aspectos de este mundo circundante nuestro en el que vivimos y en el que vamos a pasear, que ponemos

a nuestro servicio (aire, luz, calor, cascadas, la madera de los bosques, carbones, plantas, animales, nosotros mismos, etc.). En todas estas ciencias viven las personas y lo hacen conociendo sistemáticamente: *elevan en un cierto respecto a un nivel más alto* lo que es vivenciado de manera práctica-ingenua[3]. Incluso del hombre mismo que vive la vida hay y quiere haber una ciencia: la de lo *psíquico*. La vida es vivida en tanto los vivientes quedan absorbidos por ella en alguna dirección.

La vida se basta a sí misma incluso cuando debe *vivir* en imperfecciones, en insuficiencias. Vive en sí y en las posibilidades que encuentra. *Nunca se sale de sí misma* y *lo que* vive y lo que le sale al encuentro en sus distintos caminos tiene carácter de vida, está ahí en la vida misma: mi escritorio, ustedes como oyentes, la biblioteca, los principios de la física, documentos históricos, textos, la relación entre los precios, coyunturas económicas, constelaciones políticas, obras de arte, iglesias, actos religiosos, Dios. Así es simplemente la vida, así se da. Incide en su respectivo mundo — la *"vida en sí"*.

[36]

d) La obviedad de la vida como problema radical de una ciencia del origen de la vida[4]

Quizá todo esto está dibujado de manera muy confusa, vaga y borrosa; tan sólo se menciona una pequeña parte de todo aquello en lo que la vida puede pasarse la vida. Pero, aun si continuásemos durante años un relato como el anterior, si bien cada vez más detallado y dirigido a lo momentáneo, el único conocimiento que se alcanzaría sería algo completamente *obvio*: que toda vida vive en un mundo. *El mundo y los fragmentos de mundo que comparecen, lo hacen en la corriente y el curso vivo de la vida.*

[3] *Conformaciones de la religiosidad.*
[4] Cf. Apéndice A/II, Anexo 1, p. 179.

Pero ¿a qué viene todo esto, de qué sirve poner una trivialidad tras otra y, además, exponerlas secamente y a modo de informe? ¿Para qué sirve enterarse de ello? ¿Para que estas trivialidades se vuelvan cada vez más triviales? Evitando conservar en el trasfondo del pensamiento aspiraciones científicas, así como teorías, explicaciones o hipótesis, debemos prestar oído a estas trivialidades, saborearlas por completo y con toda intensidad *hasta que las trivialidades más triviales se vuelvan absolutamente problemáticas.* Pero ¿cómo? ¿Qué puede volverse problemático del mostrado carácter de la "vida en sí"? Mucho, todo, y siempre a su manera —a la manera de la vida. Por todas partes cuestiones que de nuevo son superadas: el problema de la historia, de la historia del arte, cuestiones técnicas y económicas, cuestiones sobre el estilo y el nivel de vida, hasta llegar al problema de la cosmovisión. ¿Acaso logramos algo nuevo con todas estas cuestiones? Ellas se encuentran en la vida misma y son superadas por ella a su manera. — *¿Para qué* y en qué medida resultan problemáticas y cuestionables? ¿Qué significa problemático en el sentido de una pregunta fenomenológica sobre el origen? Problemático en el sentido de un auténtico problema radical de la ciencia del origen de la vida. Pues vemos que también los contenidos de una fe religiosa, las convicciones cosmovisionales que interpretan el mundo [37] y la vida y que se refieren a la vida y a su plenitud ofrecen tan sólo confusas visiones generales de la vida. En la fe en un dios personal, en las creencias panteístas, biologistas, cosmovisionales o en una visión estética del mundo veo la vida en su plenitud, la vida en una determinada rítmica y coloración. Correspondientemente, vivo en ella como hombre religioso, hombre artístico, como hombre con tal y cual cosmovisión que he hecho mía —*también aquí está la vida en un mundo.* También cuando examino orígenes para esa vida, y justamente entonces, me doy cuenta de la insignificancia y la imposibilidad de una ciencia del origen.

En la creencia religiosa tengo la evidencia religiosa de la dependencia de Dios, de quien procede y a quien retorna toda vida. En una cosmovisión tengo una creencia sobre el carácter determinado del fondo del mundo y de la vida. Tal vez todo esto no pueda pro-

barse de forma rigurosamente científica, pero sí de manera aproximativa. Además, quizá la evidencia científica no sea en absoluto la más elevada. Y si pretendo lograr conocimiento científico, es necesario que éste sea auténtico, crítico, que se mantenga siempre dentro de sus propios límites y permanezca auténtico; no es para nada evidentemente necesario que la ciencia o una protociencia tengan la última palabra.

También puedo contentarme con hipótesis de las ciencias naturales sobre el surgimiento y el origen de la vida. ¿Para qué una filosofía tan osada? Y más una que afirma un ámbito de origen para la vida en sí y sus mundos, en la que incluso los orígenes para la vida tendrían carácter mundano, serían algo que sale al encuentro en la vida de manera cosmovisional, religiosa o artística. Protofundamentos e irrealidades de las que derivo de una determinada manera la vida fáctica en sí.

¿Para qué, entonces, esta desesperanzada enumeración de trivialidades, si nunca logro salir fuera de la vida? *¿Cómo se pretende* **[38]** *establecer una ciencia rigurosa en esta plenitud continuamente fluyente de vidas y mundos?* ¿Qué puede significar en ella ámbito del origen de la vida y cómo puede éste abrirse mediante una investigación rigurosamente científica? ¿Cómo es posible que haya algo que se vuelva accesible *sólo de ese modo*?

§ 8. Nuevo intento. El carácter de relieve de la vida en sí

La consideración de estas páginas (45-49) no es del todo pulcra y no separa ni explica los motivos individualmente. Por ello, es preciso volver a mirar atrás y exponer lo precedente de otra manera, mediante una narración ingenua.

Vimos la vida en sí en las más variadas figuras de sus tendencias. Dimos con una serie de variaciones de los encubrimientos, los entrelazamientos y las compenetraciones de las direcciones de la vida actuales o habituales y de los tipos de realización de tales direcciones. Su caracterización como «multiplicidad inabarcable» es totalmente

formal, vista ya desde la tendencia de una cierta comprensión, ella misma constructiva, de la «formación de conceptos» y de la indagación teórica de toda la realidad mediante la ciencia. Además, con dicha caracterización formal se obstruye la posibilidad de poner en marcha una auténtica comprensión de la estructura de la vivencia del mundo circunmundante; incluso se favorece la idea equivocada de que lo característico de ésta sería el múltiple cambio como tal de los contenidos que van imponiéndose. Así pues, no se trata tanto de la abundancia de contenidos ni de los casos en que pueden darse en ella cambios de formas de vida que son nuevas por lo que respecta a las cosas, a su modo de estar agrupadas, como de la *riqueza de variaciones en el estilo de la dirección.*

En este aspecto de lo más general observamos lo que denomino el *carácter de relieve de la plena vida en sí*, relieve que oscila él mismo arriba y abajo. Ciertos aspectos puestos de relieve que permanecen dentro de la vida y acompañan funcionalmente su decurso.

[39] Como tales momentos con carácter de relieve en el aspecto de la vida en sí, encontramos los siguientes:

1. Los caracteres de entorno, círculo y mundo circundante que se dan en un cierto destacar, si bien casi siempre justamente de manera no expresa, y que salen al encuentro en la vida como —por decirlo paradójicamente— algo marcado que está puesto en segundo plano y a lo que no se presta mayor atención. Forman parte de esto el más cercano mundo circundante, el más cercano mundo compartido y el más cercano mundo del sí-mismo. Constituyen una cierta posesión de dimensiones lábiles, un fondo de comprensibilidades y accesibilidades inmediatas.

2. La vida en ese mundo circundante, el ser en él, la existencia circunmundana, dicha estabilidad* lábil se determina a partir de una peculiar *compenetración* de los mundos circundante, compartido y del sí-mismo; no como resultado de su mera suma, sino de modo tal que las *relaciones* de dicha compenetración no son en absoluto teóri-

* En lo que sigue traducimos de este modo la palabra «Zuständlichkeit». (*N. del T.*)

cas, sino de índole *emocional*. Yo no soy un espectador y todavía menos alguien que, teorizando, sé de mí mismo y de mi vida en el mundo.

3. Encontramos también el momento de la *estabilización*, no en el sentido de una *detención* de las tendencias de la vida, sino de su *fijarse* más o menos nítidamente como tendencias claras y mantenidas.

Las conformaciones con carácter de relieve de la vida en sí que hemos considerado hasta el momento tienen la particularidad de que no llegan a destacarse nunca del todo expresamente en el flujo del transcurso de dicha vida —una manera neutral de acompañar y ser llevadas—, sino que le otorgan a ésta su coloración neutral, gris y discreta, definiendo justamente la «cotidianidad».

4. En contraste con estas formas de destacar casi siempre discretas y confundidas entre dicho flujo, hay otras que muestran una cierta tenacidad y vehemencia, un impulso hacia la tiranía y la conformación radical: la vida científica, artística, religiosa, político-económica. Instan a ser plasmadas de manera pura **[40]** y a rechazar lo que es ajeno a su mundo, pero también, y a un mismo tiempo, a expandir su ámbito de dominio por la vida toda —tanto mediante experiencias actuales como mediante consideraciones teorizantes cosmovisionales.

[41]

CAPÍTULO SEGUNDO

LA VIDA FÁCTICA COMO MULTIPLICIDAD DE ESTRATOS DE MANIFESTACIÓN QUE SE ATRAVIESAN MUTUAMENTE

§ 9. Sobre el fenómeno de la autosuficiencia

Se habla de épocas religiosas, artísticas, científicas. La tendencia conformadora de la vida se intensifica de un modo especial y muestra tipos especiales de propagación por todos los ámbitos de la vida en eso que hoy llamamos "cosmovisión".

Estos caracteres de relieve de la vida son, vistos desde el carácter tendencial de ésta, determinados modos destacados de cumplirse dichas tendencias, formas de los modos típicos como transcurre el llevarse a fin las tendencias de la vida.

El cumplimiento no es nunca definitivo. El carácter cuestionable de toda vida, que está íntimamente unido con su carácter tendencial [problema fenomenológico fundamental], desencadena siempre la fijación de nuevos fines y pone en marcha una multiplicidad de motivos y motivaciones.

Lo que debe ser delimitado terminológicamente como la «autosuficiencia» de la vida es el modo como por principio se motivan nuevas tendencias y el modo como por principio se desarrollan y cumplen dichas tendencias. El fenómeno de la «autosuficiencia» no puede ser visto en el interior de la vida misma, manteniéndose dentro de ésta. No obstante, es preciso señalarlo de antemano ya en este punto.

La motivación de tendencias y de nuevas tendencias procede siempre de la propia vida vivida, y esas tendencias, por su parte, se cumplen

dentro de la vida en y mediante las formas de desarrollarse típicas de dicha vida. El sentido de «autosuficiencia» no indica [42] qué religiosidad y qué forma de religión concreta, qué determinada cosmovisión o qué vivenciar artístico dan cumplimiento a tal o cual sentido motivado histórica y morfológicamente mediante tal o cual figura motivada también histórica (y accidentalmente), sino que el cumplimiento es en general algo que tiene lugar en el vida *a partir de las propias formas de ésta*, esto es, que la vida se habla y se responde siempre en su propio idioma; que la vida, estructuralmente, no necesita salir de sí misma para mantenerse a sí misma según su sentido, que su estructura le es suficiente incluso para superar de algún modo una y otra vez sus imperfecciones e insatisfacciones mediante todo tipo de figuras, por accidentales y condicionales que puedan ser. Se trata de un *carácter estructural* de la vida que pone a ésta en sus propias manos: *ella misma es un «en sí»*. Tiene estructuralmente en sí misma las disponibilidades que necesita para poder dar cumplimiento a las tendencias que surgen de ella misma (dominando en lo más íntimo todo contenido relativo al cómo y al qué).

Así pues, toda cuestión (no sólo las teórico-científicas) recibe su respuesta *en* la forma estructural de la vida en sí[1]. Asimismo, todo ámbito de origen —en el supuesto de que haya algo así en general, cosa que se ha vuelto enormemente problemática— deberá darse en la vida misma y estar dominado por su estructura fundamental. Pues en la religión y en las cosmovisiones están vivas las cuestiones últimas y son respondidas de algún modo. Mejores religiones o mejores cosmovisiones no suponen ningún cambio de principio. Ponen en cuestión la vida como un todo y le otorgan un sentido último —y, justamente porque se trata de preguntas últimas, las responden sólo religiosamente o en una interpretación cosmovisional, pero no de forma científica rigurosa. ¿Cómo cabría hablar ahí del ámbito del origen de la vida en sí, al que se debe acceder y que debe ser esclarecido con un método [43] riguroso? ¿En qué sentido científico riguroso debe volverse problemática en general la vida en sí?

[1] Cf. pp. 47ss.

§ 10. Formas de manifestación del mundo del sí-mismo, el mundo compartido y el mundo circundante

Sin embargo, antes de que podamos dedicarnos eficazmente a ese problema, se hace necesaria una *nueva* consideración de la vida en sí. ¿Qué significa esto? ¿Una consideración nueva, un volver a narrar y a constatar lo ya observado o una más específica, que aporte detalles más concretos? Esto no nos haría avanzar en nuestra intención de apuntar a lo principal.

Así pues, si recorremos de nuevo la vida en sí tal y como ésta se da inmediatamente en su obviedad, lo hacemos ahora con una nueva intención. Apuntamos a algo distinto —el hecho de que podamos llevar a cabo esto con respecto a la vida en sí vuelve a testimoniar lo que a continuación pretendemos hacer comprender provisionalmente—, si bien se trata de algo con lo que damos sin más, sobre lo que no paramos mientes pero que salta a la vista tan pronto como dirigimos la mirada expresamente hacia ello.

En la consideración precedente señalamos la riqueza de las tendencias, sus modificaciones y sus formas de interpenetración. A la vez, se habló de una cierta estabilización del estilo de vida, de sus conformaciones, del desarrollo de un círculo de comprensibilidades.

Pongamos que hablan ustedes sobre su último semestre. Se conversa vivamente sobre ello. Al hacerlo, no piensan en cada segundo de esos meses, en lo que pasó en cada uno de ellos. Tal vez no lo recuerden todo, pero tienen presentes ciertos acontecimientos, impresiones, lecciones, noches de discusión, excursiones, personas. Ninguno de esos acontecimientos aislados es el semestre muniqués, por poner un ejemplo, pero dicho semestre está en su vida en una caracterización muy determinada, aunque también difusa. Cuando lo recuerdan [44] y hablan de él con otros, eso les expresa el semestre. Él mismo ya no es real.

El curso de Max Weber: fueron un buen número de lecciones; una día vino con tal traje, otro con uno distinto; un día habló muy vivamente, otros días menos; a veces no se entendía, otras era más sencillo; un día estaban ustedes sentados aquí, otro allí; un día llegaron tarde, otro tuvieron que irse antes de tiempo; a veces el aula es-

taba llena a reventar, otras había menos gente. «El curso de Max Weber del semestre de verano de 1919 en Múnich» —los más diversos acontecimientos en los que se *expresa*: *«el curso»*.

O bien desean adquirir la *Crítica de la razón pura* de Kant y van, pongamos por caso, a la tienda de un excelente librero. Éste les muestra el volumen de la edición de la Academia Berlinesa, el de la edición de Cassirer, la edición de Hartenstein, la de la Biblioteca Filosófica verde, la de Erdmann, la de Reclam o bien una primera edición de 1781: todas ellas con distinto formato, tamaño, papel, diseño y tipografía; pero siempre lo mismo, la *Crítica de la razón pura*. Lo que es lo mismo, obviamente, es lo que pone en el libro.

Supongamos que compraron el ejemplar en el segundo semestre. Empiezan a leerlo fervorosamente. Tras unas pocas semanas, el interés decae. Alguien les pregunta qué pone en el libro y ustedes lo explican tal y como lo entienden. Tras diez semestres de carrera, les vuelven a preguntar. Lo que dicen ofrece otra imagen; el contenido se manifiesta de una forma distinta, tal vez mejor.

Conversan con un filósofo importante que opina sobre la *Crítica* y se dan cuenta de que éste entiende algunas cosas de manera distinta; lo que pone en el libro se presenta de otra manera.

Lo que pone en las más diversas ediciones o lo que pone en una copia mecanografiada son, por una parte, pensamientos unitarios y comprensibles, pero, por otra parte, eso pensado se capta de tal o cual manera; se expresa **[45]**, se presenta, de modos distintos. El curso de Max Weber se manifiesta en una multiplicidad de acontecimientos. «La *Crítica de la razón pura* de Kant», el semestre muniqués. Todo lo que nos sale al encuentro en la vida viva se *manifiesta* en un nexo de acontecimientos. Las tendencias y sus cumplimientos se expresan siempre de algún modo. Y, por lo general al menos, no nos interesa cómo se presenta cada cosa en cada momento [y, en caso de interesarnos por ello, únicamente lo hacemos en el modo autosuficiente de la vida en sí].

Modificación del centro de manifestación, cambio de estrato —fenómenos peculiares. Incluso si fijo mi atención sobre *aquello en lo que* algo se me manifiesta en una determinada situación, lo que se pre-

senta tan sólo se da, por su parte, también en manifestaciones. Si me fijo, por ejemplo, en la cubierta del libro, la veo iluminada de distintas maneras, por distintos lados, con distintos estados de ánimo, y eso vale asimismo para cada uno de los colores, adornos y grabados.

El mundo compartido se da asimismo de modo tal que las personas en cuestión conviven conmigo, en la medida en que se me presentan en acciones particulares, en su comportamiento, en su manera de hablar y de callar, sus vestimentas, humores o gustos. Manifiestan su sí-mismo en tales apariciones —formas de manifestación que, consideradas más de cerca, se expresan a su vez de algún modo. Esto no sólo es válido para cada persona individual, sino para grupos de ellas en cuanto tales grupos: una familia se da mediante determinados usos, por el comportamiento de sus miembros entre sí, tal vez incluso por la divergencia en las concepciones fundamentales de los padres y los hijos, por sus distintos intereses dentro de la propia comunidad familiar; y lo mismo vale para clubes, agrupaciones y sociedades científicas, hasta llegar a los grandes grupos sociales (cf. comunidades religiosas y sectas).

El mundo circundante y el compartido comparecen en tales manifestaciones. Pero también el mundo del sí-mismo está y vive de este modo en mi vida propia. Ayer, anteayer, el domingo pasado, las vacaciones pasadas, [46] los años de instituto... mi mundo del sí-mismo pasado e incluso mi sí-mismo propio se expresan en determinados acontecimientos que me sucedieron, y lo hacen de modo tal que, la mayoría de las veces, dichos acontecimientos están conectados de un modo concreto con mi actual mundo del sí-mismo: nunca meramente como vivencias que fueron mías, sino que yo mismo tenía una cierta estabilidad, era yo-mismo en ésta. Ese carácter estable de entonces mantiene conectado el pasado con el presente actual en alguna forma de expresión, de manera que mediante dicha estabilidad puedo, motivado de un determinado modo, retroceder al pasado también de un determinado modo[2].

[2] Cf. —también para lo que sigue— Apéndice A/II, Anexo 2, p. 180.

§ 11. La ciencia como nexo expresivo de la vida fáctica

a) La construcción de las ciencias históricas

Esta nueva y particular estructura de la vida viva en sí, según la cual todo en ella se expresa de alguna manera, *vale también para las conformaciones especiales de sus tendencias*, como la ciencia. Ésta tiene su punto de partida en el mundo circundante. Éste es su suelo más próximo, al que ella recurre una y otra vez de un modo determinado.

El mundo circundante[3] —que se presenta de forma siempre nueva y se da en nuevas facetas, aunque siempre en cuanto más o menos uno y el mismo— puede, si bien no tiene por qué, convertirse en el suelo del que parten distintas ciencias ("suelo de experiencia"). Las cosas del mundo circundante son tomadas en una nueva tendencia; presentándose ellas mismas de tal y cual manera, se convierten en algo manifestado. Tomemos un ejemplo: al excavar para construir un conducto de agua, unos trabajadores encuentran piedras dispuestas de forma regular; uno de ellos halla cosas metálicas, placas redondas con inscripciones. «Dinero antiguo», [47] dirá; llaman al «experto», al que *entiende* del asunto: son monedas romanas, restos de una ciudadela romana. Un mundo desaparecido hace ya mucho tiempo «aparece» en la galería de la excavación — elementos que nos encontramos inmediatamente en nuestro mundo circundante apuntan en dirección a algo pasado. Hablamos de restos, fuentes de la historia.

(Fragmentos de pergamino escritos de una peculiar manera en el interior de la cubierta de algún códice antiguo: el documento papal tanto tiempo buscado)[4].

Algo del mundo circundante que encontramos en un cierto desinterés indiferente y que dejamos "estar" puede ser «resto», «fuente» mediante la que se manifiesta un mundo pretérito. «Las fuentes son *resultados* de acciones humanas especialmente adecuados para el conocimiento y la *acreditación* de hechos históricos, ya sea por estar

[3] Véase, después, pp. 65 ss.
[4] Cf. Apéndice B/I, Complemento 2, pp. 213 ss.

determinados originariamente para ello, ya por su existencia, surgimiento y demás circunstancias»[5]. Redirigirlo todo hacia motivos auténticos. «Lo que se considera fuente en cada caso particular [¡¡el mismo carácter de fuente no es ya problema!!] depende del objeto de investigación, esto es, del planteamiento del tema o de la cuestión»[6].

Fuentes: A. Restos; B. Tradición

ad A) a. Restos en sentido estricto
b. Monumentos (inscripciones, estatuas, documentos)

ad B)

a. plástica	b. oral	c. escrita
Pinturas históricas	Narración oral	Anales
Esculturas históricas	Leyendas	Crónicas
	Anécdotas	Biografías
	Refranes	Novelas

[48] Clasificaciones no sólo fluyentes, como Bernheim cree, sino totalmente faltas de aclaración[7].

También a partir de algo *de lo que se tiene experiencia en el mundo compartido* —narraciones, informes, transmisiones— pueden formarse fuentes: tradición. Es un gran misterio cómo, a partir de eso que nos encontramos en el mundo circundante, se construye un mundo que, por principio, no es posible encontrar de manera intuitiva y actual; misterio que está todavía lejos de ser visto siquiera como tal.

A partir de lo que nos encontramos en el mundo circundante y el mundo compartido se entrecruzan procesos típicos que, de un modo u otro, posibilitan un retroceso. ¿Adónde? Al pasado. ¿Cómo está ahí

[5] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* [Manual de método histórico y filosofía de la historia], quinta y sexta edición, ampliada, Leipzig, 1908, p. 252 [subrayados de Heidegger]

[6] Loc. cit., p. 253.

[7] Loc. cit., pp. 258 ss. — Cf. la anotación titulada «Fuente» [no se pudo encontrar en el legado].

ese mismo pasado? También únicamente en manifestaciones. Lo que nos encontramos en el mundo circundante y compartido pertenece siempre a un presente actual, se da en el círculo específico de comprensibilidad accesible que es propio del presente en cuestión. Por consiguiente, las interpretaciones de eso que nos encontramos como fuentes «para» un pasado y para su conocimiento histórico se efectúan, en cada caso, en el medio del nivel de comprensibilidad de ese presente que mira atrás, en dirección al pasado. Aunque sea oscura, casi míticamente, dicho pasado está ya flotando ante nosotros con una cierta imagen transmitida desde donde sea, y encuentra ahora una nueva expresión mediante las fuentes. Sin embargo, en tanto que este nuevo contexto de interpretación surge de un presente, está marcado en su aspecto por dicho presente, por lo que puede pasar a formar parte, junto con el pasado que expone, de una nueva situación del pasado, y sucumbir a las nuevas interpretaciones y conformaciones que lo ven desde el presente posterior.

Los nexos de expresión funcionales, totalmente autónomos y particulares, precisan una investigación sistemática para la que ni siquiera están aclarados los conceptos fundamentales más primitivos.

[49] [*A quien ha visto estas conexiones aunque sea toscamente* y desde la más lejana lejanía, el escepticismo histórico —que, abofeteándose a sí mismo, habla todo el tiempo de un modo ahistórico y fundamentalmente obsoleto— le produce un efecto sencillamente cómico. Sin embargo, esta comicidad de la historia universal, acentuada en el libro «europeo» *"Decadencia" de Occidente*, se convierte en una pose en cuanto los fantoches espirituales juegan con ella y los movimientos juveniles enferman de ella. No obstante, quizá sea necesaria la infestación radical con ese veneno para que nosotros o las próximas generaciones vuelvan por lo menos a prestar oído a lo que más íntimamente les incumbe.]

Las tendencias conformadoras de la vida se mueven en mundos propios que, por su parte, se vuelven accesibles a la consideración científica. Por otro lado, en el campo de las artes plásticas y del arte en general encontramos nexos y estratos de expresión y manifestación distintos, que se complican en grado sumo al convertirse en

objeto de investigación de la Historia del Arte (literatura — ciencia literaria; música — musicología). No obstante, uno se encuentra con las más tremendas ingenuidades en esas discusiones metodológicas que tan populares se han vuelto. Lo mismo vale para lo religioso; en este campo se habla explícitamente de simbolismo — un determinado modo de manifestación: cultos religiosos, ritos, etc., oraciones, lugares de culto, comunidades de culto. [Hoy es posible escribir el más voluminoso libro sobre la oración sin ver ni *un* solo problema serio; pero se tiene la oportunidad de llegar a ser un «gran» historiador de la religión, pues la ciencia tan sólo se mide ya por el *quantum* de literatura citada.]

Hasta ahora hemos considerado: nexos de manifestación en el mundo circundante, compartido y del sí-mismo. Lo que le importa a la vida, aquello en lo que ésta queda absorbida, se presenta siempre, *se da «de algún modo»*. Estos nexos manifestativos se vuelven más complicados cuando se construyen ciencias a partir de lo que nos encontramos en la vida — modos determinados de conformación. Hasta este momento [50] hemos considerado disciplinas históricas que tienen o toman como objeto un objeto *en cuanto pasado*. Ésta, sin embargo, es tan sólo *una* de las complicaciones de los nexos de manifestación que la manera científica de fijarse en el mundo conlleva.

El que algo, algo vivenciado, se dé siempre «de algún modo» (lo que comparece para mí; yo mismo, que comparezco para mí de distintas maneras), podemos formularlo también diciendo que *aparece*, que *es fenómeno*. Por el momento no está permitido introducir otros sentidos en la expresión ni meter en ella de hurtadillas significados conocidos por alguna filosofía o por puntos de vista filosóficos y epistemológicos, sino que fenómeno mienta ahora simplemente el carácter de manifestación, muy vago todavía pero sacado de la intuición, que muestra todo aquello que nos sale al encuentro al vivir[8].

[8] Observar de nuevo: lo que nos encontramos puede adoptar la función de «fuentes para» — indicadores. Son posibles otras.

b) El nexo de manifestación en las ciencias naturales

Si pensamos en las disciplinas biológicas que hoy se conocen bajo el nombre general de ciencias descriptivas de la naturaleza, y no nos fijamos en su *factum* ni en las tendencias de su postura que se enuncian de hecho, sino en los motivos fundamentales para acercarse de algún modo a las formas de vida primitivas, que se formaron con anterioridad, se dan en esta tendencia nuevas formas de manifestación y expresión que deben ser comprendidas a partir de sí mismas y que no es lícito explicar mediante analogías más o menos arriesgadas con las ciencias matemáticas de la naturaleza[9].

[51] Pero también en estas últimas comparecemos nosotros para un nexo de manifestación muy particular; uno que, a pesar de su limitada peculiaridad, todavía hoy pretende ser visto como prototipo de la manifestación. Justamente en este estrecho ámbito de disposición científica —que, sin embargo, en un cierto sentido tiene como campo de objetos el mundo entero, lo que conduce constantemente y de manera solapada a erróneas absolutizaciones y falsas jerarquizaciones—, justamente en la ciencia matemática de la naturaleza se habla de fenómeno, apariencia. La expresión recibe *aquí un matiz muy concreto*, en parte por influencia de determinados puntos de vista epistemológicos.

Las ciencias naturales no son caracterizadas (pensando sobre todo en la física matemática) como ciencias de los cuerpos, sino de los fenómenos físicos en los que la naturaleza se manifiesta, aparece. Según se nos dice, el científico de la naturaleza parte de las cosas dadas, sus propiedades y relaciones; de las cosas coloreadas, sonoras, calientes, etc., tal y como están dadas en la «experiencia externa inmediata». Este mundo que se da en la intuición sensible es para el físico el mundo fenoménico, por cuanto en él se presenta la naturaleza como objeto de su ciencia. Ciertamente, el físico se vuelve una

[9] ¡Equívoco! ¡Y además inexacto! No queda clara la conexión con lo anterior y lo siguiente. Organismo (vida); Forma histórica de manifestación — «Fuentes» del retroceso — de la empatía (¡cf. Kroner, Lo histórico y la biología!) [= Referencia a Kroner, *Das Problem der historischen Biologie* (El problema de la biología histórica). Berlín, 1919].

y otra vez hacia ese mundo de los fenómenos dados, tiene en éstos su punto de partida; pero este mundo es subjetivo, *mera* apariencia, si bien de modo tal que el contenido intuitivo es considerado efectivo. En dicho contenido se apoya por así decir la creencia de que lo dado intuitivamente y lo que se da en él es real.

«Los fenómenos de la luz, el sonido, el calor, la situación espacial y el movimiento que el físico estudia no son cosas que existan verdadera y realmente. Son signos de algo *real* [...]. En y por sí mismo, *lo que es verdaderamente* no aparece y lo que aparece no es verdaderamente. Como suele decirse, la verdad de los fenómenos físicos **[52]** es sólo una verdad relativa»[10].

Para el físico, esta tesis sobre la *realidad* de las cosas se mantiene aun cuando la constitución de las cosas tal y como se ofrece intuitivamente se vuelva subjetiva, mera apariencia. Corresponde precisamente a la física establecer dicha constitución objetivamente mediante determinados conceptos y juicios. La realidad es aquí el correlato de la experiencia normal, de la que no ha entrado en conflicto. Lo que tiene un carácter probable, o bien lo que parece pero no es, no constituye un auténtico suelo de experiencia para la ciencia natural, por mucho que se dé en la intuición sensible[11].

¿Qué se pone de manifiesto en lo que acabamos de decir? La palabra «fenómeno» tiene aquí un significado totalmente único, limitado de una determinada forma, *«indicado»* en una dirección especial. Es preciso captar este significado todavía más nítidamente.

Fenómeno significa: contenido de intuición sensible que manifiesta auténtica realidad efectiva natural. El concepto de fenómeno tiene aquí su lugar en el contexto del conocimiento teórico de objetos y concretamente en un conocimiento cuyo objeto es la *naturaleza física*. La palabra fenómeno obtiene su significado específico de la tendencia metódica y científica de la física que descubrió Galilei. En

[10] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* [Psicología desde el punto de vista empírico]. Vol. 1. Leipzig 1874, p. 24 [subrayados de Heidegger]. — Aquí *tampoco* se deja ver la particular tendencia teórica.

[11] ¿Visto en qué tendencia?

dicha tendencia, moviéndose en dirección al conocimiento objetivo de la naturaleza, el mundo circundante se da como un mundo de cosas coloreadas, sonoras, calientes, frías. *Este mundo de cosas*, sin embargo, no es ya el mundo circundante, sino dicho mundo tomado en una tendencia teorizante y, en concreto, teorizante de manera fisicalista.

Lo mismo vale para la caracterización del fenómeno como "*mero* fenómeno". Sólo tiene sentido hablar así en relación con la idea de objetividad auténtica de la física, [53] que en la intuición sensible tan sólo se manifiesta; pero no desde el suelo —esto es, como veremos—, desde la situación del yo circunmundano. ¡«No hay» algo así en ella *en cuanto propio de su estructura*!

Así pues, tenemos aquí un nexo de manifestación muy particular que surge del sentido de objetivación propio de la ciencia natural, y que no está permitido atribuir a otras ciencias y menos todavía a los distintos ámbitos y mundos de la vida.

De este modo, sería completamente erróneo pensar que un libro, tal como lo veo y me deleito con él, manifiesta en su color, tamaño y similares su auténtico ser, lo que pone en él. Y, no obstante, también hay en este caso un nexo de manifestación de carácter autónomo. Por su parte, hay nexos distintos en la pintura, la plástica y la poesía; así como también en la creación y en el goce estético. El nexo es también otro en la religión y se complica enormemente en las posibles ciencias de estos ámbitos de la vida.

[El concepto de fenómeno de la ciencia natural puede experimentar una cierta ampliación: en primer lugar abarca el contenido de la intuición sensible y, en concreto, el que se encuentra en la tesis de la realidad efectiva. Dicha tesis puede no darse, de modo que fenómeno pasa a significar el contenido de la intuición sensible, tanto de la percepción auténtica como de la ilusoria. Fenómeno puede significar además: contenido intuitivo también de la fantasía recordante, aparición de imagen. Se deja ver un hilo conductor muy concreto que dirige la ampliación del concepto de fenómeno, de manera que hay una cierta afinidad entre todo lo que entra en dicho concepto.]

[54]

§ 12. Regreso al punto de partida de la consideración: la vida fáctica en sus nexos de manifestación

Por el momento no seguimos más en esta dirección y regresamos al inicio de nuestra consideración: la vida fáctica, en la que encontramos nexos de manifestación — *estratos de manifestación que se atraviesan mutuamente* y donde dicha "manifestación" puede ser enormemente multiforme.

Todo lo que comparece en la vida, comparece *«de algún modo»*. Por lo general, no es dicho modo lo que comparece para la vida en el fluir de sus tendencias, sino que eso que comparece lo hace *en el* «de algún modo». Y esto sucede también cuando comparece para la vida fáctica un «de algún modo» en tanto que una figura de la vida, cuando intenta alcanzarlo como meta de una tendencia. Se muestra aquí una vez más el carácter fundamental de la autosuficiencia en las formas y figuras de la vida misma. (Así, hay personas que poseen una fuerte predisposición para lo cómico, que ven situaciones eminentemente cómicas donde otros encuentran trivialidades y se aburren. Ven el mundo circundante y el compartido en el "de algún modo" de lo cómico, a saber, disfrutando de y «divirtiéndose» con eso cómico mismo en cuanto carácter dado y que se da de alguna manera en el mundo circundante y el mundo común.)

Así pues, lo que nos encontramos en el mundo circundante, sectores de esto que nos encontramos delimitados de alguna forma, ofrecen el suelo para ciencias[12] en las que se presentan en nuevos nexos expresivos esos elementos del mundo circundante que, por su parte, se manifiestan ya de algún modo. *En cuanto* científicos, tales nexos son distintos, pues las tendencias de la vida actual conformadas de cierta manera y los mundos de la vida unidos a ellas en su

[12] Y ya esto, el cómo del ofrecer y preparar dicho suelo, es diverso.

específica conformación definen el objeto temático de las ciencias. A los nexos de expresión genuinos y mundanos les corresponden las formas de explicitación *coordinadas* con ellos (es decir, motivadas de distintas maneras a partir de ellos) del saber, del conocimiento teórico.

[55] Así pues, el nexo de expresión que abarca el título de «ciencia»[13] parece apoderarse de algún modo de todos los sectores de la vida y el mundo. Recorta, por así decir, ciertos sectores que se expresan en la ciencia de una forma científica. La vida toda en su pasado se manifiesta como tal en la ciencia histórica: historia del espíritu (historia de la literatura, el arte, la religión, la economía, los estados); naturaleza: ciencia natural, historia natural (paleontología). Y, a pesar de ello, la «ciencia» es sólo *un* nexo de manifestación entre otros, y ya se advirtió que no se lo debe absolutizar; especialmente en el estadio actual de nuestra consideración parece poco oportuno entrar en detalles sobre este nexo de manifestación, ya que lo que se pretende es hacer entender en general *el* aspecto de la vida según el cual todo en ésta se manifiesta, se expresa, se patentiza de algún modo.

A pesar de ello, es preciso anunciar toscamente por qué, aun viendo con claridad lo particular del nexo de manifestación "ciencia", nos detenemos en él con intención metódica. Vemos vida fácticamente pasada — mundos en los que vive la vida fáctica. Lo que a ésta le sale al encuentro se convierte en objeto de la ciencia. Pero también en nuestras consideraciones está viva la pretensión de una ciencia de la vida, a saber, de una ciencia del origen. Así pues, esta forma de manifestación puede ser útil por lo menos para afinar nuestro planteamiento. No resulta, entonces, de poca importancia considerar y acentuar con cierta completitud las posibilidades de que la vida entre en el nexo expresivo "ciencia", tenien-

[13] La consideración de éste, importante aquí por múltiples motivos. *Primero: ciencia en general*, porque nuestra tendencia se dirige a una *ciencia* del origen; *segundo: ciencia histórica*, porque la ciencia del origen es en última instancia la ciencia *hermenéutica*.

do a la vista el aspecto antes mencionado de la vida fáctica y sus conformaciones.

[56] Al círculo de aquello que nos encontramos y es comprensible no pertenece únicamente el mundo circundante, sino también el *mundo compartido* —el prójimo que vive *«con»-migo* y *«con el que yo»* mismo vivo; «mundo compartido» como un fragmento del que es posible tener experiencia, que puede encontrarse inmediatamente, una figura de la manifestación de la *sociedad* humana. Ciencia, por tanto, de las figuras y formaciones del mundo compartido, su desarrollo histórico: historia de las iglesias, sectas, estados, ciudades, pueblos, historia de las universidades, gremios, linajes, familias.

Pero, de nuevo, todo ello son ya tendencias y conformaciones de la vida compartida solidificadas y establecidas, que muestran nexos mucho más «originarios», múltiples y simples todavía: llevo a alguien a su casa en esta oscuridad; como con él a mediodía; le presto un libro raro; escribo cartas, hablo por teléfono; llevo este traje para el otro, para una velada, para «ir al teatro».

El mundo compartido y el mundo circundante viven en un peculiar nexo de compenetración con mi mundo del sí-mismo, cuya estabilidad brota justamente en dicho nexo en cuanto viva y fluyente, hasta el punto de haberse pensado que el mundo compartido y la sociedad en general no son nada real, sino que consisten únicamente en la suma y la reunión de los individuos. Así pues, también el mundo del sí-mismo de una persona puede ser conformado en cuanto tal y volverse objeto temático de una ciencia.

§ 13. Formas de expresión de la meditación sobre sí mismo

a) Autobiografía

La meditación sobre sí mismo en formas más o menos toscas, el vivir en experiencias internas, es algo tan antiguo como la humanidad —se trata de la meditación sobre sí mismo en la figura particular de la

reflexión religiosa sobre el destino y las fuerzas que actúan en la vida, *obstruyéndola* [57] *y facilitándola, castigándola y alborozándola*. Se realiza siempre en forma de doctrinas sapienciales, sentencias, «dichos». *La estabilidad lábil pone expresa y enfáticamente el centro de* gravedad en el sí-mismo. Las experiencias internas se presentan, se plasman y llegan a expresión. Los impulsos momentáneos que conducen a ello pueden ser accidentales y de índole diversa: vanidad, afán de gloria, gusto por la fabulación, tendencia justificadora, ansias de confesión[14]. Sin embargo, el motivo conforme al sentido no se encuentra en estos impulsos accesorios, sino en la peculiaridad de que la vida fáctica «pueda» tener su centro en el mundo del sí-mismo de un modo especialmente acentuado. Las formas de configurar y expresar dichas experiencias internas son agrupadas bajo el título de *«autobiografía»*. Según su estructura, pueden ser muy diversas: monólogos, relaciones de hechos, discursos judiciales ficticios, declamaciones retóricas, retratos literarios, memorias, diarios[15].

No se trata, sin embargo, de formas científicas de expresión del mundo del sí-mismo. No está para nada en su sentido pretender una objetividad tal. A menudo y casi siempre toman los medios expresivos de la propia vida y sus experiencias. Justamente por ello, son un campo muy propicio para autoengaños. Éstos surgen de la propia estabilidad lábil del sí-mismo, que reproduce y expresa con plena vivacidad su historia en el aspecto en que él mismo la ve en ese momento.

b) Investigación biográfica

Las autobiografías, por su parte, pueden en cuanto tales ser encontradas y volverse accesibles, y tienen un *valor* autónomo (San Agustín, *Confessiones*). También pueden asumir la *función de fuentes* —

[14] Cf. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* [Historia de la Autobiografía]. Vol. 1, Introducción. Leipzig y Berlín, 1907, pp. 3-9.
[15] Cf. Ibíd., p. 3.

fuentes para la investigación biográfica en [**58**] especial o bien para la historia en el sentido más amplio. En ese caso, son sometidas en cuanto autobiografías a una *«crítica»* muy peculiar.

En la investigación histórica biográfica un mundo del sí-mismo debe ser llevado a *expresión científica objetiva*, si bien en la forma de expresión que es específica de la ciencia histórica: historia de los santos (hagiografía), historia de los artistas (Vasari). La moderna investigación biográfica: vida de Jesús, de Lutero, vida de Goethe, Schleiermacher, Napoleón. Por su parte, dicha investigación biográfica tiene ya también su propia historia: historia de la investigación de la vida de Jesús, de la investigación sobre Lutero... Esto nos permite ver que la exposición científica objetiva de mundos del sí-mismo también representa siempre *una* forma de manifestación entre otras[16].

En lo que respecta al arte como una de las formas de expresión del mundo del sí-mismo y como órgano de comprensión de la vida, baste aquí tan sólo con mencionarlo; así como también la peculiar relación entre experiencia de la vida y arte de la comprensión y la exposición en la historiografía científica, relación que (aún) está lejos de ser esclarecida[17].

Por ahora nos hemos limitado a constatar un hecho que hallamos en la vida fáctica: por una parte, que la vida fáctica puede efectuarse y manifestarse de un modo *marcado*, *destacado*, en una vida del sí-mismo y en un mundo del sí-mismo, así como en el mundo circundante y el compartido, y que dicha vida del sí-mismo y dichos mundos del sí-mismo pueden llegar a volverse autobiográficos, por un lado, y también *objeto* propiamente de comprensión histórica científica y de su correspondiente exposición.

En las grandes confesiones de un mundo del sí-mismo, la conformación y configuración de la autoexperiencia interna de la vida más

[16] Cf. Apéndice B/I, Complemento 3, p. 214.

[17] Cf. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* [Contribuciones al estudio de la individualidad]. En: *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften Berlin*, año 1896. Vol. 1, pp. 295-355.

[59] propia es *ella misma expresión de dicha vida*; y no como si la expresión se encontrara fuera de dicha vida a modo de receptáculo ajeno y esperase un cumplimiento (igualmente posible mediante cualquier otra cosa). En tales confesiones, a una con la historia del sí-mismo, se hace expresa su posición, siempre vivamente acorde con dicha historia, ante el mundo de la vida heredado en cada caso, y lo hace de modo tal que el carácter de dicho mundo de la vida resulta de la especial constitución y dirección de la corriente de esa vida individual. Mundo del sí-mismo y mundo de la vida — en el mundo de la vida el eco de la rítmica de aquél. En la exposición de la vida del sí-mismo se manifiesta a un tiempo el mundo de la vida y su rítmica específica proveniente del sí-mismo y predelineada desde ahí, y viceversa.

Este mismo nexo vivo, que se construye en la vida del sí-mismo un mundo de la vida y una imagen personalísima del mundo, una cierta típica quizá única del existir —totalidad vital—, este nexo es el que toda investigación biográfica seria de nivel superior intenta poner de manifiesto y presentar comprensivamente.

§ 14. La agudización de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo[18]

a) La acentuación funcional del mundo del sí-mismo

Esta forma histórico-comprensiva de exposición de una vida del sí-mismo en la investigación biográfica se basa en la convicción de que la vida fáctica y su mundo pueden tener su centro de algún modo en la vida del sí-mismo, por más que el mundo del sí-mismo se dé en primera instancia como estabilidad lábil. Se muestra *que la vida fáctica puede ser vivida, experienciada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí-mismo.*

[18] Cf. Apéndices A/II, Anexo 3, p. 181.

[60] Esto, por su parte, es un modo de manifestación de la vida fáctica —que es posible encontrar también en el mundo circundante— tal que una estabilidad lábil se fragua y consolida especialmente, de donde resulta un carácter del mundo circundante y compartido del que se puede tener experiencia de forma inmediata y que está *acentuado a partir del mundo del sí-mismo.* (Todo esto tiene lugar en ese no destacar que es típico del mundo circundante, pero está ahí fácticamente y repercute.) Esta acentuación del mundo del sí-mismo no es propia únicamente de la tematización, de la consideración especial, sino de la vida actual, del disponerse fácticamente en tendencias especiales y de su *efectuación actual* y su decurso especialmente acentuado.

Esta acentuación del mundo del sí-mismo, la *indicación de las tendencias y los caracteres mundanos* desde él, no tiene por qué estar destacada; de hecho, la mayoría de las veces está viva sin resaltar en modo alguno, hasta tal punto que la vida puede darse como si todo mundo del sí-mismo estuviera determinado y dirigido por el mundo circundante. La agudización hacia el mundo del sí-mismo está siempre ahí en la vida fáctica, de modo tal que justamente a partir de dicha agudización se vuelven más comprensibles los caracteres que hemos encontrado en la vida fáctica hasta el momento: la autosuficiencia de la vida en sí y su carácter de manifestación (así como los grupos de fenómenos a los que hemos prestado atención).

Ahora debemos aclarar pro-visoria y *comprensivamente* el talante vivo de los nexos entre estos caracteres, especialmente la «agudización hacia el mundo del sí-mismo», y el carácter de autosuficiencia y el de manifestación. Para ello, retomamos de nuevo la consideración en el punto en que el fenómeno de la agudización, la acentuación funcional del mundo del sí-mismo, "saltó a la vista" por así decir[19].

[19] La página entera no está estructurada claramente. Debe ponerse de relieve que: La vida fáctica *puede* agudizarse especialmente hacia el mundo del sí-mismo.

1. Esta acentuación funcional no surge de una observación especial y constante, sino que es una efectuación de la vida, una efectuación fácticamente actual y dirigida hacia el mundo.
2. Una mirada más penetrante da como resultado que esta agudización está siempre ahí, si bien de forma no destacada.

[61]

b) El cristianismo como paradigma histórico del desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo

El más profundo paradigma histórico del peculiar proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y el mundo de las experiencias internas se nos da en el surgimiento del cristianismo. El mundo del sí-mismo como tal entra en la vida y es vivido en cuanto tal. Lo que sucede en la vida de las comunidades cristianas primitivas supone una transposición radical de las direcciones tendenciales de la vida, se piensa sobre todo en negación del mundo y ascetismo (la *idea del reino de Dios, San Pablo* [cf. sobre todo Ritschl[20]]). Aquí se encuentran los motivos para la conformación de nexos expresivos completamente nuevos que la vida se forja, alcanzando incluso a eso que hoy llamamos *historia*.

La gran revolución contra la ciencia antigua, sobre todo contra Aristóteles, quien sin embargo triunfará en el milenio siguiente, convirtiéndose en el filósofo del cristianismo oficial — de modo tal que las experiencias internas y la nueva postura vital fueron puestas en tensión por las formas de expresión de la ciencia antigua. Librarse de este proceso que todavía hoy sigue teniendo un efecto profundo y confuso, librarse de él radicalmente es *una* de las más íntimas tendencias de la fenomenología. (También el simbolismo cristiano actúa en parte de ese modo, un modo que confunde el mundo de las vivencias, pues toma siempre como hilo conductor la realidad natural de los antiguos.) — Un proceso complejo que es interrumpido una y otra vez por las aspiraciones de la posición fundamental auténticamente protocristiana, ya sea de forma **[62]** elementalmente abar-

[20] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* [La doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación]. Tres volúmenes. Tercera edición revisada. Bonn, 1888-89.

cadora, como en San Agustín, ya sea *aisladamente* y en la dirección práctica de la vida (mística medieval: San Bernardo de Claraval, San Buenaventura, Eckhart, Tauler, Lutero). Sólo por la eclosión de estos nuevos motivos fundamentales de una nueva posición del mundo del sí-mismo es posible comprender por qué nos encontramos en San Agustín con algo así como sus *Confessiones* y *De civitate Dei*. «*Crede ut intelligas*»: vive vivamente tu sí-mismo — y sólo sobre este fundamento experiencial, tu última y más plena autoexperiencia, se funda el conocimiento. San Agustín vio en el «*inquietum cor nostrum*» la gran e incesante inquietud de la vida. Ganó un aspecto del todo originario y no sólo de forma teórica, sino que vivió en él y lo llevó a expresión[21].

c) El carácter situacional del mundo del sí-mismo

Una posición del sí-mismo ante su mundo nueva y propia — ¿Qué significa la agudización? Ella es «vista», vivida y viviente con miras a una situación fundamental. El sí-mimo vive en situaciones cada vez nuevas, que se compenetran de formas en cada caso nuevas y son imperdibles para todas las que siguen. Y el *mundo de la vida*, el mundo circundante, el mundo compartido y el del sí-mismo, es vivido en una situación del sí-mismo. Lo que comparece en el mundo de la vida comparece siempre en una situación del sí-mismo. El mundo de la vida se manifiesta de tales y cuales modos en y para cada una de las situaciones del mundo del sí-mismo. Esta estabilidad lábil, fluyente, del mundo del sí-mismo define siempre en cuanto carácter situacional el «de algún modo» del mundo de la vida.

Una correlación enigmática y viva entre las formas de manifestación de lo que comparece en la vida y el mundo vivo del sí-mismo, y un nexo entre el carácter de manifestación de la vida fáctica y su agudización (expresa o no acentuada) hacia el carácter situacional

[21] Cf. Apéndice B/I, Complemento 4, pp. 215 ss.

del mundo del sí-mismo (cf. p. 42) — que la vida [63] fáctica en sí vive siempre en su propio mundo; las tendencias provienen de un mundo de la vida fáctico y se cumplen en y para dicho mundo. Éste es para la vida fáctica misma un «*factum* que se puede encontrar siempre de nuevo»[22].

d) *Autosuficiencia y carácter fundamental del mundo del sí-mismo*

En este mismo nexo vivo debe ser visto ahora el otro carácter fundamental de la vida fáctica: la *autosuficiencia*. De ese modo, dicha autosuficiencia recibe una nueva dilucidación. La vida en cuanto fáctica tiene su centro de un cierto modo en cada caso en el mundo del sí-mismo. Las tendencias emergen de éste. Las motivaciones para nuevas tendencias se despiertan desde la propia historia del *mundo* del sí-mismo, y los cumplimientos de tales tendencias regresan siempre como tales al mundo *del sí-mismo* y a sus situaciones prestas en cada caso a tal cumplimiento; situaciones que son fácticas, de la vida fáctica. La inquietud de la vida misma busca y encuentra quietud sólo en la medida en que el mundo del sí-mismo se dispone vivamente a encontrar quietud. (Anuncio de la historia absoluta de la vida en y para sí.) Esto vale para todos los modos, formas y posibilidades de cumplimiento de las tendencias fácticas de la vida.

La relación viva entre "manifestación" y mundo del sí-mismo y la relación viva entre autosuficiencia y mundo del sí-mismo anuncian ya en este punto una *relación* viva entre "manifestación" y "autosuficiencia" que es «proporcionada» de un cierto modo por procesos originarios de la vida en y para sí. Dicha relación no debe ser meramente deducida, sino que únicamente es tal si se acredita a sí misma.

En esta agudización, que encontramos por doquier, de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y sus situaciones, que se empujan y en ese empujarse se compenetran sin cesar, se muestra —visto,

[22] Cf. Apéndice A/II, Anexo 4, p. 182.

por así decir, desde dentro— cómo todo lo que comparece en la vida [64] y sus figuras y contenidos cualitativos se vuelve hacia el mundo del sí-mismo.

e) Recuerdo de la dirección fundamental de las consideraciones

Nuestras consideraciones han llegado a un lugar comprometido que hace necesario que recordemos la dirección metódica fundamental de las mismas (cf. pp. 37 ss). Empezamos con la tarea de hacer visibles y anunciar caracteres fundamentales de la vida fáctica: el *carácter tendencial* —el estar siempre *dirigido* (expresamente o no)—; la «autosuficiencia»; nexos de manifestación; *carácter de relieve* en general; estabilidad lábil; posibilidades especiales de conformación, estabilización, a saber, tendencias genuinas, selectivas y que aspiran a dominar; problematicidad y cumplimiento, posibilidades de cumplimiento. Entre los nexos de manifestación observamos *uno* muy especial: el nexo expresivo *"ciencia"*, en el que entran mundos de la vida y sectores fácticos: el mundo circundante, el mundo compartido e incluso el *mundo del sí-mismo*. Esta última consideración puso en el primer plano un fenómeno peculiar: la agudización de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y su situación.

La tarea de ganar toscamente aspectos de la vida fáctica que puso a disposición los fenómenos aludidos estaba a su vez determinada por la cuestión más de principio sobre el modo como sea posible una consideración originaria y rigurosamente científica de la vida en sí; cómo es posible poner al descubierto en dicha vida un ámbito del origen en cuanto objeto de la ciencia absoluta del origen, de la fenomenología[23].

[23] Cf. Apéndice A/II, Anexo 5, pp. 182 ss.

[65]

SECCIÓN SEGUNDA

FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA DEL ORIGEN DE LA VIDA FÁCTICA EN SÍ

CAPÍTULO PRIMERO

LA CIENCIA COMO NEXO DE MANIFESTACIÓN DE UN ÁMBITO DE LA VIDA

§ 15. Fases y momentos de la génesis a priori del nexo de expresión "ciencia"

a) El surgimiento de la ciencia desde el mundo fáctico de la vida

En una mera constatación fáctica hemos llevado a consideración provisional lo siguiente: las ciencias son nexos expresivos en los que se resaltan determinados sectores de lo que comparece en la vida fáctica y se presentan, aparecen, de un modo particular.

Un prado lleno de flores por el que andamos en una excursión primaveral — y este fragmento de lo que comparece inmediatamente en la vida en el nexo expresivo de los tratados botánicos sobre esas plantas. O bien la sala Rembrandt en el Museo Kaiser Friedrich de Berlín, apreciando su riqueza en una hora de puro goce artístico — y el mismo fragmento de lo que comparece en la vida en una monografía de Historia del Arte sobre Rembrandt. O bien una sencilla

misa coral según la liturgia benedictina en el monasterio de Beuron — y un tratado teológico sobre la eucaristía.

[66] La vida fáctica, que —en su propia dirección y estilo, en su propia rítmica— transcurre *en la dirección del mundo de la vida*, es tomada en la tendencia de llegar a ser conocida científicamente. Visto desde las ciencias, lo anterior significa que éstas permiten *que se les dé de antemano un cierto suelo* para el planteamiento, la puesta en marcha, la efectuación y el modo de efectuación de su proceder y su trabajo metódico-cognoscitivo; surgen de un mundo de la vida fáctico y de la multiplicidad viva de lo que en él le sale al encuentro a la vida.

Un suelo de experiencia concreto que crece continuamente para la vida fáctica está ahí. «Está ahí», es decir, la vida fáctica no constata en primera instancia dicho estar ahí, sino que ella misma es y vive experienciando en un mundo. Ciertos fragmentos de mundo o bien momentos por completo aislados pueden volverse motivo para indagar de un cierto modo el mundo de la vida en cuestión y llevarlo a una nueva figura [lo que significa, al mismo tiempo, a un nuevo modo de hacerse accesible para la vida] — indagar con determinados medios científicos, conceptuales y metódicos, por lo que es posible decir que *la ciencia es la lógica concreta de su campo temático; campo que surge, de un modo y en un nivel determinados, de un cierto suelo de experiencia. Campo temático* — lo que a ella misma le está pre-dado de modo puro, a partir de la conformación determinada de un mundo de la vida que comparece en la vida fáctica y que tal vez se destaca en sus propias formas figurativas.

Al hablar de las ciencias, hemos introducido de paso nuevos conceptos: "Suelo de experiencia", "campo temático", "lógica concreta". Es preciso ganar una comprensión previa de su contenido significativo. Al intentar alcanzarla, aclaramos a un tiempo qué significa que la ciencia sea un nexo manifestativo de un ámbito de la vida fáctica.

Un nexo manifestativo manifiesta *algo* «en» su contenido propio. En toda ciencia algo, un determinado campo, es llevado a indagación y a presentación. La ciencia debe poder encontrar de algún modo, y en cuanto algo todavía no expresado científicamente, lo que

ella [67] debe expresar. (Importante para la ciencia del origen.) Debe salirle al paso, debe ser captable para ella y, además, *como* algo que lleva en sí mismo la posibilidad de entrar en un nexo de manifestación científico. Debe comparecer para ella en la vida fáctica de un modo no científico.

b) Experiencia en las distintas modificaciones

Ahora bien, al hecho de que —a cada uno de nosotros en su vida fáctica— nos salga al encuentro esto y aquello, que tal o cual cosa que sale al encuentro nos «ocurra», o que entremos en relación con tal o cual cosa que nos impresiona y nos trastorna, o que «caigamos en manos de otra persona», lo llamanos «ex-periencia»: alcanzar, encontrar en las pruebas de la vida*, en las distintas modificaciones de ésta, *en cuyo decurso fáctico* se construye un mundo, el mundo circundante y todo mundo de la vida. El experienciar o la *experiencia* — la denominación sustantiva suele mentar algo más, no tan sólo el fáctico salirle a uno algo al encuentro como tal, sino también *lo* que sale al encuentro. Experiencia religiosa, experiencia práctica, experiencia política —así como las anteriores, esta última denominación no quiere decir únicamente que en algún lugar y en algún momento me he encontrado con política, con vida política, que la he tomado en conocimiento, sino que justamente *aquello de lo que* he tenido experiencia en tal ocasión, lo experimentado de tal o cual manera, ha entrado de algún modo en mi vida del sí-mismo—; esta *experiencia* (lo que entra en mi mundo del sí-mismo, de lo que sé, lo que está disponible para mí, de lo que puedo volver a echar mano, de lo que puedo hacer uso).

* Heidegger hace aquí un juego de palabras intraducible entre *Er-fahrung* («experiencia») y *Fahrt* («marcha», «curso») de la vida. Nosotros, haciendo uso de la etimología de la palabra «experiencia» (proveniente de *periri*, «probar»), hacemos el juego correspondiente —pero hoy ya menos visible— entre "experiencia" y "prueba". El sentido es recalcar el carácter vivido, ganado en el curso concreto de la vida, de aquello de lo que se tiene experiencia. *(N. del T.)*

Queremos conservar intencionadamente el doble significado de la palabra. Todas las repercusiones de la vida fáctica, esto es, de las tendencias en las que *algo* comparece para la vida, y todos los modos fácticos como se cumplen dichas tendencias podemos denominarlos *experienciados*. Se habla sin más de experiencia vital. (Aunque, por lo general, en un sentido marcado que **[68]** no deseamos incluir en la comprensión del término; en caso de hacerlo, hablaremos específicamente de experiencia vital *práctica*.) Ex-periencia como entrar, apropiarse; lo experienciado es tal en el carácter de la disponibilidad, de lo puesto en obra libre, expresa y espontáneamente, y no sólo consignándolo y constatándolo; o bien en el carácter de lo que se pone a disposición pasivamente, de lo que puede volver a comparecer para mí. (Peculiar nexo fenoménico de motivaciones.) También se habla de experiencia en un sentido enfático — experiencia religiosa: estar afectado y concernido en el más íntimo sí-mismo. En ese caso lo experienciado no está sólo a disposición, el sí-mismo lo «es» derechamente.

En la vida fáctica, las experiencias marchan entrecruzándose de múltiples maneras, proviniendo ya de este mundo de la vida, ya de aquél, entrelazándose, transformándose, creciendo conjuntamente — de aquí para allá entre las disponibilidades y pasando sin más a otras motivaciones, apareciendo en un nexo definido por el transcurso fáctico de cada vida fáctica individual o, visto en la agudización, en el nexo de compenetración y motivación del mundo del sí-mismo y su transcurso histórico.

Lo que escuchan ahora teniendo experiencia en esta lección, la noticia de un robo con homicidio en Berlín del que tal vez tengan experiencia después al leer el diario en la sala de lectura, la cena que tomen teniendo experiencia y de la que tal vez estén experiencialmente muy satisfechos: todo aquello de lo se tiene experiencia de este modo no guarda relación alguna según el contenido, en su respectivo carácter quiditativo, pero sí en la medida en que se trata de experiencias en el curso unitario de su vida fáctica.

Nexo de experiencia — disponibilidades: cada una para las otras y esto, a su vez, de modos distintos: entre ellas algunas especialmen-

te acentuadas, preferidas. *Hábito* — Modo de re-accionar de tendencias que actúan pasiva (no espontáneamente) y que surgen de una u otra manera de las disponibilidades. El nexo de lo experienciado de este modo es, en cuanto *definido* por cursos motivacionales [69] especiales de una vida del sí-mismo, una aspiración entrecruzada y un regreso de diversas tendencias. Lo experienciado tiene el peculiar carácter de lo mezclado, lo múltiple, lo moteado, pero sin que aparezca en ello un patrón más o menos nítido — [quiero denominar este aspecto con el título que Stefan George, capaz de ver con tanta fuerza e inmediatez, dio a uno de sus libros de poemas: El «tapiz» de la vida].

c) Suelo de experiencia de la ciencia

Pero esto no es todavía lo que llamamos el *suelo de experiencia* (nexo de experiencia fáctico de una vida fáctica). Para dar con él en su desnuda homogeneidad es preciso, continuando con la metáfora, apartar el tapiz; esto es, se debe elaborar un nexo definido por la copertenencia de lo experienciado como tal, y hacerlo de manera que pueda destacarse en dicho suelo de experiencia un carácter cósico unitario mediante el cual pueda definirse un campo temático para una ciencia. Este proceso de elaboración del suelo de experiencia cósicamente unitario es muy complejo, y en cada ciencia y partiendo de cada uno de los ámbitos vitales fácticos tiene una estructura y una serie de pasos teóricos distintas.

La elaboración del suelo de experiencia, el proceso de puesta a disposición de un posible campo temático, sólo puede realizarse *en* la tendencia de la propia ciencia a establecer; y esta tendencia, por su parte, sólo es posible en su qué y su cómo en cuanto auténticamente motivada a partir del mundo de la vida, del que se destaca el campo temático puro en la perspectiva propia de dicho mundo.

Las disponibilidades dejan de estar en la tendencia viva más íntima del hábito de un mundo del sí-mismo. Se interrumpen las relaciones personales con ellas. Mi mundo del sí-mismo y sus ricas posi-

bilidades de relación se apartan de ellas, de manera que su sentido de disponible se empobrece y, a un *tiempo, se amplía en* [**70**] otra dirección; al estar en una relación interrumpida, se encuentran en la posibilidad de una nueva disponibilidad. El carácter de disponibilidad en general se mantiene. (El apartarse en cuanto carácter vivencial [intencional] es siempre a un tiempo donación de sentido.) Se da en este fenómeno un carácter del todo peculiar y difícil. ¿En qué se basa su posibilidad? Que la disponibilidad esté aquí prendida en el vivenciar de una vez por todas.

Suelo de experiencia significa: las disponibilidades una vez desprovistas de las relaciones con el mundo del sí-mismo, en su estar listas para ser concernidas *por* nuevas tendencias. Con la puesta en marcha de éstas empieza la conformación de lo experienciado como *campo temático* propiamente dicho — esto es válido en sentido eminente para la fenomenología. Las disponibilidades intactas de la experiencia fáctica de la vida llevan consigo, por así decir, ese potencial estar listas. ¡¡Éste puede abrirse camino aisladamente en lugares destacados de la experiencia de la vida y motivar la activación de una vasta tendencia formadora!![1]

La elaboración del suelo de experiencia para una ciencia debe ser vista ahora desde otro lado. Si uno se dispone en la tendencia de una ciencia y su metodología para hacer entrar un determinado ámbito de la vida en su propio nexo expresivo e indagar*lo*, es preciso que este mundo de la vida esté *dado previamente* de algún modo para dicha ciencia. Ahora bien, el suelo de experiencia tan sólo se destaca mediante la puesta en marcha de la expresión científica y la configuración conceptual, y la generación de un auténtico campo temático sólo se elabora por medio de la misma ciencia, y de hecho en periodos a menudo largos y difíciles del desarrollo de las ciencias. En este sentido, *ella se da a sí misma* el suelo de experiencia y el campo temático, pero en última instancia todo esto le está *dado previamente*. Pues la [71] ciencia tan sólo se da[2] la

[1] Cf. Apéndice B/I, Complemento 5, pp. 216-219.
[2] Efectúa.

caracterización *como* suelo de experiencia, *como* campo temático, caracterización que atañe a un mundo de la vida. La ciencia como tal no puede *darse nunca* tal mundo mismo. ¿Qué significa esto? Que debe estar dado previamente.

En este punto se anuncian ya dos importantes distinciones significativas, pasando por alto otras igualmente importantes, que pueden afectar a la palabra donación: «donación» — «pre-dación». Problema de la donación: 1) una donación que en cierto sentido se origina por el trabajo de las ciencias; 2) una donación que, según su sentido, está necesariamente *dada previamente* a ese trabajo y a su posible acción. — (La categoría rickertiana de «donación»)

Qué signifique esto, cómo sea posible algo así, en qué procesos necesarios de qué formas de proceder se realice, qué carácter tenga el resultado de tales procesos, todos estos son grandes problemas de la investigación fenomenológica — y a la vez de la mayor trascendencia tanto para un auténtico desarrollo futuro de las ciencias como para que las ciencias del espíritu investiguen la historia de las ciencias.

Más allá de la importancia que encierra en sí mismo, el problema de la donación tiene una importancia decisiva en el contexto de nuestra consideración. Pues lo que vale para la ciencia en general en cuanto nexo manifestativo especial y autónomo, vale quizá también para la fenomenología en cuanto ciencia del origen; si bien en este caso el problema de la pre-dación tiene un forma totalmente peculiar, por lo que no corresponde trasladar simplemente el problema tal y como se da en las ciencias particulares existentes de hecho. Pero ya se deja ver que estamos tocando cuestiones (suelo de experiencia) que van más allá de toda contingencia fáctica[3].

[3] No deducción —pues estamos todavía en constataciones fácticas, aunque ya estemos más lejos: el derecho a deducir no es evidente— sino acreditación a partir de lo fáctico para que pueda haber un auténtico examen fáctico. Puede que sea de otro modo.

[72]

§ 16. *La ciencia como lógica concreta de un campo temático*

Antes de hacernos cargo de esto último, es preciso finalizar la consideración de la ciencia como nexo manifestativo. Hemos dicho que la ciencia es en cada caso la lógica concreta de un campo temático destacado a partir de un suelo de experiencia. Falta todavía por aclarar la primera expresión, «lógica concreta». Realizar una primera y tosca dilucidación al respecto, así como una ulterior aclaración rigurosa y un seguimiento estricto de todas las estructuras que se vayan imponiendo, son tareas de investigación pendientes a las que este curso tan sólo hará un minúsculo aporte.

«Lógica» — empecemos señalando brevemente lo que no se entiende por esta expresión. Por lógica se entiende habitualmente la doctrina del pensamiento: una agrupación ordenada de principios y reglas del transcurso correctamente ordenado del pensamiento[4]; instrucciones sobre cómo se debe definir, cómo deben realizarse las inferencias, cómo se deben respetar los principios de identidad, de no contradicción, de razón suficiente y de tercero excluido, en cuanto leyes normativas del pensamiento — de modo que la lógica sería una disciplina práctica, una disciplina de y sobre comportamientos prácticos del pensamiento — una preceptiva del pensamiento. Esta concepción de la lógica es muy superficial y en el fondo acientífica.

¿Por qué se debe pensar de tal o cual forma, siguiendo tales o cuales leyes? ¿Qué significa, entonces, pensar? ¿Qué significa leyes del pensamiento? Leyes del pensamiento: para unos se trata de leyes fácticas, obtenidas mediante experiencia psicológica interna (Lipps en su primer periodo), para otros de leyes normativas (Windelband, Rickert). ¿Qué significa norma? ¿En qué consisten las normas? ¿Con qué [73] derecho se presentan como tales? ¿En qué se fundamentan

[4] Preceptiva práctica del pensamiento — surge la pregunta por las leyes del pensamiento y su fundamentación (más allá del acatamiento práctico).

tales "leyes del deber ser" del pensamiento verdadero? Se dice que debo pensar así porque la verdad es para mí una "norma" por la que tengo que regirme si es que debo llegar a conocimientos sólidos. ¿Y por qué es la verdad una "norma" y no la falsedad? Porque la verdad es un valor. ¿Y por qué es un valor la verdad? La filosofía de los valores, la filosofía axiológica en cuanto ciencia de los valores universales no ofrece ninguna respuesta sobre esto, y menos todavía sobre lo que signifique «valor» — cómo puedo tener experiencia de valores y saber de ellos. (¿Cómo se pasa de la experiencia de valores al saber axiológico?) A pesar de todo, en la tendencia de la filosofía de los valores hay algo auténtico inadvertido.

¿En qué medida debería seguirse del carácter axiológico de la verdad que tiene que acatarse el principio de no contradicción? Esto no se sigue del carácter axiológico como tal. Pues la belleza también sería un valor y entonces, ¿por qué no se encuentra entre sus leyes normativas el principio de no contradicción? Esto no depende del valor, sino del valor de verdad. Así pues, lo decisivo es saber qué significa verdad y si en su sentido está dada también necesariamente una exigencia como la formulada en el principio de no contradicción. Hablar de valores es del todo secundario y no me ayuda en nada a esclarecer los auténticos problemas.

Ahora bien, ¿qué significa verdad? La verdad, se dice, es una determinación que le corresponde o no a los «juicios», «conocimientos», «proposiciones». Un juicio es verdadero o falso, y es verdadero cuando concuerda con el objeto por el que se rige. ¿Qué significa regirse por un objeto? ¿Y qué significa objeto? Algo en general. Algo es Dios, algo es esta cátedra, algo es un sinfonía de Beethoven, algo es una navaja, algo es un principio matemático, algo es el bedel de la universidad, algo son caracteres escritos en un trozo de pergamino, algo es el bajo nivel de las divisas. Un algo, otro algo; uno, otro; uno y otro — «y»; uno u otro — [74] «o»; ni uno ni otro — «ni... ni»; uno y otro, y esto y aquello — «algunos», «varios», «todos». ¿Qué peculiares determinaciones y nexos de determinación vacíos y, no obstante, absolutamente claros son éstos, en los que puede encontrarse y necesariamente se encuentra el algo en general? Lógica — ciencia de las determinaciones

del objeto en general en cuanto tales determinaciones, solamente en virtud de las cuales tiene sentido hablar de pensamiento de objetos y de leyes del pensamiento correcto, regido por éstas. Lógica del objeto en general —la lógica vacía y, no obstante, tan eminentemente rica— otro problema para una consideración fenomenológico-noética.

¿Y «lógica concreta»? Lógica porque se trata de determinaciones de objetos, relaciones de objetos y estados de cosas — nexos de estados de cosas que ahora, en cuanto nexos de una lógica «concreta», están definidos por la plenitud cósica concreta del campo temático que ha sido procurado por el suelo de experiencia.

Pertenece a la lógica concreta todo lo que se aplica, y el modo como esto se aplica concreta y fácticamente, a fin de poner a disposición temática las disponibilidades experienciadas — formas estructurales que, a su vez, están regidas de un modo propio por las estructuras formales.

Las propias formas objetuales y las estructuras son concretas y surgen únicamente del campo temático mismo, están motivadas a partir de éste, hasta tal punto que incluso la tendencia fundamental propia de las ciencias se deriva de un motivo fundamental del campo temático en cuestión. La lógica concreta de un campo temático es expresión científico-teórica de un suelo de experiencia y, en cuanto tal, está ligada a su asunto. El modo y la estructura de la formación de conceptos están predelineados por el sentido del campo temático. Éste bosqueja también la manera de fundamentar y de probar, las formas en las que se acreditan y se vuelven experienciables en general los estados de cosas de dicho campo —predelinea el estilo y el tipo de la experienciabilidad concreta como tal.

Lógica concreta — no ciencia *de* las formas [75] estructurales, sino ciencia en la que, por la que, las formas estructurales, mediante determinados modos de adecuación al campo temático, se concretan, se plasman, sin que su plasmación concreta deba ser considerada por ella misma[5].

[5] Distinguir más nítidamente: 1. La *estructura formal*, 2. La posibilidad de que las disponibilidades *del mundo del sí-mismo* sean concernidas por estructuras.

Ciencia, lógica concreta, logra la concreción de su campo temático en lo que respecta a su estructura teórica — una peculiar productividad; no tan sólo en el sentido de una apertura de nuevos contenidos, sino que *se originan* formas estructurales:

1. Formas estructurales de los estados de cosas;
2. Formas estructurales de los conceptos;
3. Formas estructurales del nexo de fundamentación;
4. Formas estructurales de la acreditación de la validez;
5. Formas estructurales de la captación típica y última de lo puesto de relieve de este modo productivo[6].

[«Fuente», «fecha», «datación histórica», «autenticidad», «posibilidad de explicar el nexo tradicional» son *formas estructurales de la comprensión histórica.*]

§ 17. La ciencia y su relación con las situaciones del mundo del sí-mismo como tendencia a la desvivificación de los mundos de la vida

Con la consideración de los tres momentos: elaboración del suelo de experiencia, conformación de un campo temático, conformación y estabilización de auténticas partes de lógica concreta, ganamos ya un aspecto concreto del proceso y de las etapas (más básicas) por las que un mundo de la vida o un fragmento de éste entra en el nexo expresivo «ciencia».

[76] Es preciso ver ahora *estas* fases y momentos de la génesis *a priori* del nexo expresivo «ciencia» desde perspectivas ya definidas y en las que quizá tienen su lugar necesariamente —por ser ellos mis-

[6] *¡confuso!* | 1. a) esfera de objetos, b) correlato noético;
2. *estrato* de la expresión y sentido de lo apofántico;
3. *problema de la legitimidad*, de la *acreditación, de la accesibilidad en general;*
¡¡entonces a lo genuino y tomado de ahí originariamente!!

mos tendencias de la vida fáctica, en este caso investigativa, científica—. Prestamos atención al fenómeno de la agudización de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo, con la posibilidad a un tiempo de que dicha agudización esté en obra por doquier, incluso donde no se le presta atención expresamente. *Con todo «de algún modo» de la manifestación y del estar manifestado está co-dada una situación del o de un mundo del sí-mismo.* Esto es para nosotros un señalamiento para mirar fácticamente si esta peculiar correlación entre el "de algún modo" de la manifestación y una situación del mundo del sí-mismo puede encontrarse también en las figuras y fases de manifestación de la «ciencia».

Recordemos los tres ejemplos concretos:

1. el prado florido en la mañana de mayo y los tratados de ciencia botánica *sobre ello;*
2. cuadros de Rembrandt presentes en el goce estético vivo e investigación de Historia del Arte *sobre ello* (por ejemplo, sobre su relación cronológica)*;*
3. una misa coral a la que asistimos y un tratado teológico *sobre ello.*

En cada uno de los «sobre ello» se deja ver que también en el nexo de expresión científico entra algo del mundo de la vida no-científico que se manifiesta. Este algo idéntico, sin embargo, está en cada uno de los casos en una relación distinta con el mundo del sí-mismo y su situación. Nos limitamos a constatar: en los mundos de la vida que se me manifiestan de forma no científica «me siento de otra manera» que en el nexo de manifestación «ciencia», que expresa de forma nueva justo lo mismo. Un distinto sentirse (me siento *de otra manera)* — distintas situaciones; pero, a un tiempo, hay en lo distinto de las situaciones algo común, dado que las tendencias que surgen de ambas tienden al mundo fáctico. La *dirección del curso de la vida* [77] fáctica sigue siendo idénticamente la misma en ambas situaciones. Así pues, *entre medio tiene lugar a todas luces un proceso de transformación de la situación.* En relación con las mencionadas fases: elaboración del suelo de experiencia, conformación del campo temático y, con ello, generación de lógica concreta — un cambio de la situación

del mundo del sí-mismo. Todavía no sabemos nada sobre cómo acercarnos con rigor metódico a estos procesos, qué sucede en general en ellos o a qué llamamos «situación».

En el simple mirar una situación del sí-mismo que está en relación con un nexo de expresión científico comparece fácticamente para nosotros lo siguiente: que en ese caso no es posible seguir hablando propiamente de un «sentirme», que el mundo del sí-mismo en general no juega ya papel alguno. Pues está en el sentido fácticamente comprendido de un nexo de expresión científico que éste «tenga validez objetiva», esto es, visto situativamente, que no exista ni pueda existir relación alguna con un mundo del sí-mismo propio. Decimos que un hombre científico debe cultivar la objetividad incondicionada; lo que por cierto no excluye la más aguda posición combativa y crítica, mientras que toda nivelación y difuminación de oposiciones pone a las ciencias a los pies de los caballos. El más enérgico antagonismo científico y el más auténtico aprecio personal pueden y deben estar vivos unitariamente en una vida del sí-mismo científica. (Algo profundamente misterioso.)

Toda la riqueza de relaciones con el mundo del sí-mismo está interrumpida: en el nexo expresivo científico la vida viva, fluyente, está «de algún modo» inmovilizada [o bien está en una forma de vida completamente distinta].

Mundos de la vida fácticos y su riqueza entran en el nexo de manifestación científico, si bien pierden precisamente lo específicamente vivo y dejan de estar en la posibilidad de ser accesibles desde el mundo circundante y el mundo del sí-mismo. *Los mundos de la vida son tomados por la ciencia en una tendencia desvivificadora*, con lo que se priva a la vida **[78]** fáctica de su propia posibilidad viva de efectuarse de manera fácticamente viva. Lo que se nos daba como apremiante, emocionante, problemático y, no obstante, cumpliéndose siempre y desbordándose de una riqueza a otras, emergiendo del mundo del sí-mismo de un modo incomparable y corriendo de nuevo hacia él; todo esto está cancelado, nivelado en la figura de un campo temático que tal vez sea multiforme, pero que carece de la rítmica y el carácter de nexo de una vida viva.

Con lo anterior hemos hecho visible el problema del acceso científico al ámbito del origen de la vida y, en general, del sentido de la ciencia como nexo expresivo, así como también el aspecto que tiene la vida fáctica. Si bien de forma aproximada y provisional, hemos tenido experiencia en una orientación fáctica de cómo es la ciencia, mediante qué procesos toma a la vida fáctica en su propia expresión.

§ 18. Dificultades con la idea de fenomenología como ciencia del origen de la vida en sí

Sin embargo, en nuestra aprehensión cada vez más nítida del nexo expresivo "ciencia" y, especialmente, en la consideración de su relación con las situaciones del mundo del sí-mismo, se ha acentuado lo problemático de nuestro propósito: que la ciencia pueda en general captar y expresar la vida, de modo tal que la vida en su vitalidad sea llevada a expresión intacta y adecuadamente; por lo que uno podría preguntarse ya en este punto si la idea de la fenomenología como *ciencia del origen* de la vida —como la más radical y rigurosa de las ciencias— no es en sí misma un contrasentido, ya que la más radical y rigurosa ciencia de la vida será aquella que más radicalmente tome a la vida en la tendencia a la *desvivificación objetivadora* científica, la que más radicalmente y sin contemplaciones interrumpa todas las relaciones vivas, por lo que cabe preguntar qué [79] sentido tendría seguir hablando entonces de una ciencia de la vida. Pero incluso si la idea de la fenomenología como nexo de manifestación protocientífico de la vida no fuera ya de buenas a primeras un contrasentido, su concreción y realización topan con dificultades que no pueden ser allanadas por principio.

La misma ciencia surge de la vida fáctica y necesita una pre-dación de vida fáctica incluso para la primera puesta en marcha de su labor manifestativa.

La fenomenología debe ser ciencia del origen de la vida en sí, no de tal o cual fragmento de un mundo de la vida, sino de la vida en sí. ¿Cómo debería elaborarse el suelo de experiencia para ello si tan

sólo se puede tener experiencia de ciertos fragmentos de la vida fáctica, ciertas fases de ésta, y todo ello además solamente en determinados aspectos fácticos?

Así pues, independientemente del *modo como* deba estar dada previamente la vida fáctica para la problemática filosófica, lo que puede darse previamente es siempre sólo un fragmento limitado de la vida en un aspecto aislado; de manera que, por principio, siempre sería posible rebasar incluso la más rica acumulación de tales experiencias y la más completa puesta a disposición de aspectos. En el momento en que la tengo en su transcurso pleno y en toda su riqueza de tendencias, la vida fáctica ya se encuentra más allá, por lo que nunca se alcanza en sus experiencias; al experienciarse corre siempre detrás de sí. Un panorama desolador para una ciencia rigurosa del origen de la vida, que necesita tener un auténtico suelo de experiencia; y todo ello sin tener en cuenta la más propia absurdidad de su idea.

Así pues, ¿la idea de una ciencia de la vida es un contrasentido y, no obstante, se pretende una ciencia de la vida en sí? La vida **[80]** no puede ser captada fácticamente en su totalidad, ya que se da siempre y necesariamente en este aspecto y no en aquél, o bien en aquél y no en éste; e incluso todos los aspectos, suponiendo que logren ser captados, quedan detrás de la riqueza de la vida, que entretanto se ha precipitado más allá.

Al contrasentido inherente a la idea de una ciencia de la vida y a la imposibilidad fáctica de llevar a cabo dicha ciencia se une, como tercer elemento, la superfluidad de la misma; pues las consideraciones anteriores nos muestran —siendo ésta una de sus intenciones, si bien no acentuada explícitamente hasta ahora— que la vida entera, así como los mundos de la vida y las tendencias que pueden encontrarse en ella, están sujetos de hecho a la consideración científica, de modo tal que incluso el más auténtico y comprensivo plegarse a los distintos mundos de la vida tiene como resultado ciencias por completo distintas: lógicas *concretas* — en conformaciones típicas imposibles de unificar, como por ejemplo la física matemática y la historia del arte o la química y la ciencia de la religión.

¿Para qué entonces otra ciencia indiferente y cada vez más alejada de la vida fáctica en sí, lastrada además por todos estos problemas de principio y obligada, en última instancia, a aceptar los resultados de las ciencias particulares objetivas?

La idea de ciencia del origen de la vida: 1. su pretendida absurdidad; 2. la imposibilidad de efectuarla fácticamente; 3. su superfluidad — *¡¡Argumentación a partir de lo fáctico!!*

Ciencia de la vida — dicha vida, por tanto, ha de estar dada previamente de algún modo si la ciencia del origen debe expresar algo en general y hacerlo científicamente. El objeto temático más cercano es la vida fáctica misma. ¿Cómo logramos a partir de ella el suelo de experiencia para la ciencia del origen? El suelo de experiencia siempre es tal *«para»* una ciencia. El modo de elaborarlo se determina a partir de la idea de ésta, y dicha idea, a su vez, debe estar motivada a partir del sentido fundamental del campo a **[81]** indagar. Retomar de nuevo el problema de la donación — la posibilidad de elaborar el suelo de experiencia sólo en la tendencia de una ciencia, de su *idea*, que por su parte debe ser concebida a partir de lo experienciable no-científicamente[7].

§ 19. Un problema fundamental de la fenomenología: la accesibilidad del ámbito del origen a partir de la vida fáctica[8]

a) La tendencia directriz: la comprensión de la vida desde su origen

La idea de la fenomenología es: ciencia del origen de la vida. No se debe investigar la vida fáctica misma y la plenitud infinita de los mundos vividos en ella, sino la vida *en cuanto emergente*, en cuanto resultando de un origen. Así pues, la tendencia directriz es compren-

[7] Cf. Apéndice B/I, Complemento 6, p. 220.

[8] Cf. Apéndice A/II, Anexo 6, pp. 183-189.

der la vida *desde* su origen, y dicha tendencia determina el modo de elaborar el suelo de experiencia y la conformación del campo objetivo y temático evidente. Así, puesto que la ciencia del origen *no* tiene como finalidad captar la vida fáctica y sus mundos y contenidos mundanos en sus determinaciones quiditativas y sus conexiones, no pretende mantenerse en la dirección fáctica de la vida, acompañar su flujo y, desde ahí, moverse en sus mundos conociendo científicamente, la ciencia del origen no entra en conflicto con las ciencias particulares, no se mete en el terreno de éstas. Por tanto, dado que la ciencia del origen vive respecto de la vida y sus mundos de la vida en una tendencia *distinta* a la de las ciencias particulares, *no* resulta superflua, no es una ciencia global que meramente [82] rectifique a las otras ciencias, las sume o las generalice reuniéndolas.

Puesto que, en cuanto ciencia del origen, no se orienta a la vida fáctica y a sus contenidos como tales, y no pretende, por tanto, expresarlos en el sentido de una exposición y una objetivación científica genuina y teórica de los mismos, tampoco es posible ganar su suelo de experiencia *desde* la vida fáctica *ni* tomarlo *en* las caracterizaciones de ésta.

La vida fáctica no tiene por qué ofrecer el suelo de experiencia en cuanto algo que pudiera ofrecerse desde ella y sus contenidos mundanos vividos, por lo que se suprime la tarea —de hecho irrealizable— de poner a disposición una experiencia de la vida fáctica en la totalidad de sus contenidos, tarea que habría de posibilitar la puesta en marcha de la elaboración del suelo de experiencia. De ese modo, se suprime también la segunda dificultad. A cambio, surge una nueva y se acentúa la primera. La vida debe ser comprendida a la manera de la ciencia del origen, en cuanto emergiendo del origen.

Para poder ver en general a la vida "como" emergiendo del origen, y poder ganar y elaborar sistemáticamente para esta tendencia científica y *en* ella el campo de objetos a indagar, el origen mismo debe estar disponible, debe ser accesible de algún modo —y serlo a partir de la vida fáctica que nosotros mismos somos y vivimos. Así pues, si bien no da ella misma el suelo de experiencia, la vida fáctica juega un papel en la construcción de la ciencia del origen.

El problema es: la posibilidad de acceder al ámbito del origen a partir de la vida fáctica. En esta misma deben poderse encontrar fácticamente señalamientos motivadores que apunten al origen. [Si hay en la vida fáctica tales señalamientos, entonces la idea de la fenomenología, de la ciencia del origen, y, por ende, la tendencia directriz, no son ficticias, inventadas arbitrariamente, sino que se abre la posibilidad de una acreditación rigurosa de su propio derecho y su necesidad.]

[83]

b) El contenido modal específico de la vida fáctica

Debemos dar con experiencias en la vida fáctica cuyo contenido tenga un carácter tal que señale a algo, pero donde lo señalado no sea otro simple contenido de experiencia, sino que manifieste una cierta distinción, una posición de privilegio (no en el sentido de una valoración). (Forma previa del ámbito del origen.)

En esta búsqueda en la vida fáctica debemos proceder lo más libres de presupuestos que sea posible, esto es, no podemos acercarnos a la vida con determinadas teorías sobre ella. Debemos evitar cualquier toma de posición valorativa sobre ella. Tal vez yo tenga personalmente una cosmovisión muy definida en la que los más diversos mundos de la vida están jerarquizados según determinados puntos de vista valorativos, de modo tal que concibo la vida en cuanto interpretada desde lo estético o lo ético o lo religioso, o bien de modo tal que, desde el punto de vista de la ciencia natural, considero una ilusión todo lo anterior. Otro tiene una cosmovisión distinta y convicciones sobre el sentido del mundo y de la vida, ganadas sobre la base de experiencias y destinos por completo personales. No tenemos en cuenta ahora ninguna proposición que exprese estas convicciones de forma explicativa; por ejemplo, como un fundamento en el que basemos la validez de los demás conocimientos. Tampoco se presupondrán juicios epistemológicos — como que el mundo es de hecho muy distinto de como se nos aparece y similares. Ninguna de

estas opiniones y convicciones puede ser puesta en juego ahora. Somos simplemente espectadores de la vida fáctica. Si estamos implicados personalmente de forma especial en ciertas experiencias, absorbidos por ellas, estas relaciones se mantienen interrumpidas, pues debemos dar con algo que, a partir de ello mismo, por su contenido, se vuelva motivo para consideraciones puramente teóricas al servicio de la constitución de una ciencia o incluso de la ciencia del origen.

Topamos entonces con mundos de la vida religiosos, artísticos, económicos [84], políticos — contenidos quiditativos que pueden caracterizarse de un cierto modo y de los que es posible tener experiencia en la vida, de los que uno quizá no tiene experiencia, otro la tiene de forma especialmente intensa, etc.; además, campos temáticos conformados a partir de estos mundos, objetos de las más diversas ciencias, objetos fundamentalmente distintos según su qué: plantas, protozoos, infusorios, aves, minerales, obras de arte, fundaciones de estados, desarrollo de religiones. Cada ámbito objetivo es distinto a los demás. Considerados puramente en su coseidad, en cuanto contenidos quiditativos, ninguno de ellos está subordinado a otro. A nosotros, espectadores imparciales, ninguno de estos contenidos quiditativos se nos impone como tal en cuanto jugando un especial papel. Cada uno de ellos apunta a otros en cuanto distintos de él, distintos cósicamente, encontrándose cósicamente en tales o cuales nexos. Así pues, los contenidos quiditativos de la vida fáctica no dan ni pueden dar motivo alguno para el señalamiento de algo que se encuentre en una posición privilegiada o bien que tenga incluso el carácter de algo de lo que emerge la vida. Pero, ¿acaso es posible decretar esto sin más acerca de los contenidos quiditativos y cósicos?

Se objetará que aunque no pongamos en juego nuestras relaciones personales con ellos, cada uno de nosotros verá las cosas y los contenidos quiditativos de un modo distinto que los demás. Y, sobre todo, vivimos de hecho en un *determinado periodo* de la historia del espíritu en la que, incluso ateniéndonos puramente a las cosas, vemos los contenidos quiditativos de un modo distinto. De manera que también este pretendido partir de los contenidos quiditativos es

relativo y está cargado de presupuestos. De la misma manera que constatamos fácticamente que los contenidos quiditativos tienen el mismo rango y no están en condiciones de motivar en un cierto sentido, es posible exponer también fácticamente la relatividad de nuestra consideración de las cosas.

Sin embargo, esta objeción desde lo fáctico contra algo fáctico es tan poco adecuada para echar por tierra nuestro propósito que más bien nos proporciona lo que necesitamos, y nos lo proporciona en cuanto algo fáctico: que tanto los contenidos vitales de la vida no-teórica como los contenidos quiditativos de la consideración objetiva se presentan siempre de cierto modo en un "cómo" **[85]** y que, fácticamente, tan fácticamente como la diversidad quiditativa de los campos temáticos, es posible encontrar en la vida una agudización hacia la vida del sí-mismo fáctica de individuos, de muchos, de generaciones enteras. Dicha agudización no es ningún contenido quiditativo, sino un contenido modal en el que todo contenido quiditativo, por diverso que sea, puede estar*. Este contenido modal no es una invención o una abstracción teórica, un modo de explicar, sino algo de lo que se puede tener experiencia a-teóricamente como «contenido», especialmente en el encuentro vivo con personas significativas, como artistas, investigadores o santos, pero también en la conducta de cada cual en el mundo de la vida experienciable, en la historia, en la representación literaria (los dramas de Shakespeare, Dostoievski). La vida muestra y da contenidos experienciables que designamos como específicos contenidos modales, tales como la agudización, porque no están ligados a un determinado contenido quiditativo, sino que éstos están en aquéllos, y se dan en la forma del "cómo", un *modo* fáctico en el que transcurren las experiencias, una rítmica funcional que la propia vida fáctica acuña, que impone desde sí. Este contenido modal, que se encuentra en ella como contenido, es un «señalar a». Hablamos de una agudización «a» (y en direc-

* Distinguimos aquí entre "contenido quiditativo" (*Wasgehalt*) y "contenido modal" (*Wiegehalt*), esto es, entre contenidos relativos al qué y contenidos relativos al cómo. *(N. del T.)*

ción) hacia los mundos de la vida fácticos y hacia *su constitución fáctica* (aptitud, dotes, caprichos, etc.).

c) Primera indicación del mundo del sí-mismo como el ámbito originario buscado

Señalamiento hacia el mundo del sí-mismo —éste juega, pues, un papel importante; desde él se vuelve comprensible de algún modo el aspecto de cada contenido quiditativo del que se tiene experiencia, su cómo. Mundo del sí-mismo — en el que la vida fáctica tiene su centro de manera especial, hacia dónde ésta empuja todo el tiempo y desde todas partes.

Seguimos, entonces, la dirección de ese empujar fáctico, consideramos el mundo del sí-mismo, el «hacia dónde se agudiza», lo «en posición privilegiada», y nos preguntamos si los mundos del sí-mismo como tales no pueden ser el campo de objetos [86] de una ciencia, lo que significa metódicamente si es posible ganar a partir de ellos en cuanto mundos del sí-mismo un suelo de experiencia y, correspondientemente, conformar un campo objetivo bajo y mediante la generación de una lógica concreta, de modo que al final resulte, sin darnos cuenta, que estamos en el ámbito originario buscado, y buscado viniendo de la vida fáctica. Ya hemos trabado conocimiento con experiencias pre-teóricas de mundos del sí-mismo, incluso con formas de manifestarse científicamente, histórica y biográficamente. Sin embargo, se trata siempre de mundos del sí-mismo individuales, no de éstos en su mismidad. ¿Es posible, entonces, ganar un suelo de experiencia a partir de las experiencias propias, de modo tal que el campo temático conformado desde ahí abarque determinaciones y caracteres del mundo del sí-mismo accesibles para el conocimiento científico? La cuestión es: la motivación de la idea de la *ciencia* absoluta *del origen* de la vida — desde la vida fáctica.

Motivación de la ciencia del origen, a saber, motivación de su necesidad según el sentido, ya que el transcurso fáctico de la vida podría darse aun sin dedicarse jamás a dicha ciencia — así, pues,

buscamos caracteres de la vida fáctica que puedan hallarse en ella de hecho y que lleven en sí mismos un señalamiento hacia la donación de origen que posibilita nuestro planteamiento, de modo tal que la vida fáctica se agolpe en lo señalado, tenga su centro de algún modo en ello, sea dependiente de ello a partir de entonces en algún sentido, tal vez que emerja de ello. El motivo debe ser tal que conduzca al ámbito originario mismo, indicando el camino, de manera que pueda profundizarse en la vida en cuanto emergiendo de él, cosa que finalmente tan sólo es posible *replegando en el origen* a la vida misma en toda su facticidad (carácter expresivo ⟷ agudización)

"Mundos de la vida" — éstos, aquéllos: todo el mundo compartido es un nexo de mundos del sí-mismo articulado y experienciable de un determinado modo. Tengo experiencia de ellos, «sé» de ellos. Yo mismo soy un mundo de sí-mismo — Cuestión: ¿Es posible tener experiencia científica del mundo del sí-mismo, no como éste o aquél, sino en sus determinaciones universales, en su [87] legalidad? La idea es la de una ciencia *absoluta* de la vida, no de tal o cual vida individual.

§ 20. Problemas tradicionales en el apoderarse cognoscitivamente del mundo del sí-mismo

a) La confusión no resuelta sobre la definición, importancia y posición de la psicología

Llamamos psicología al nexo expresivo teórico-científico en el que se manifiesta el mundo del sí-mismo como tal. La historia de los intentos de lograr tales nexos expresivos teórico-científicos es rica y compleja. Vista puramente desde la génesis de sentido, la serie de pasos de la teorización a partir de la experiencia ateórica de la vida no es complicada, especialmente quizá en el caso del mundo del sí-mismo.

Mundo del sí-mismo: centro de las relaciones vitales — se da, por ello, la posibilidad de que los más diversos motivos materiales jue-

guen un papel «como puntos de vista» de la indagación científica del mundo del sí-mismo, de modo que actúen dirigiendo y determinando las distintas fases del proceso de teorización.

Dado que el mundo del sí-mismo está acentuado en la vida (agudización de ésta hacia el mundo del sí-mismo), es comprensible que la ciencia de dicho mundo, la psicología, posea y reclame siempre una marcada importancia en el ámbito de las ciencias. Al respecto, dos hechos (en principio) irrelevantes de la más reciente historia del espíritu: 1. La disputa sobre el método histórico; 2. La disputa en torno a la psicología experimental. Estos hechos no muestran solamente la importancia de la psicología, sino también la *confusión* todavía hoy *no resuelta* sobre su propia definición, su importancia y su posición respecto de las otras ciencias.

[88] 1. La psicología, en cuanto ciencia del mundo del sí-mismo, de lo anímico, o de los procesos (funciones) espirituales, pretende ser la ciencia fundamental del espíritu y, por ende, el fundamento de las ciencias del espíritu.

2. Esta pretensión de la moderna psicología es rechazada, como quien dice instintivamente, por los historiadores. Éstos son respaldados por la filosofía y la teoría de la ciencia, especialmente las de Windelband y Rickert (Rickert, «Límites»[9]; problemas: 1. su concepto de psicología, 2. de principio, su teoría de la formación de conceptos, 3. también de principio, problemática no central — no soportaría una crítica radical, por más que haya en su trabajo elementos y puntos de vista muy valiosos).

3. Pero la psicología pretende ser también el fundamento de todas las ciencias, que no son por su parte sino ciertas actividades espirituales; especialmente en contraste con las construcciones de la teoría del conocimiento de corte transcendental, que pretende resolver los problemas del conocimiento sin haber examinado nunca científicamente el conocer y el conocimiento, sino que se inventa un concepto y, de todos modos, en secreto acaba tomando aspectos

[9] H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* [Los límites de la formación de conceptos de las ciencias naturales]. 2ª ed. modif. Tübingen, 1913.

prestados de una psicología vulgar. Presupone el conocimiento vivo, pero no lo estudia — Consuelo: la psicología no tiene nada que ver con filosofía trascendental.

4. Unos rechazan dicha pretensión —y, además, por motivos distintos en cada caso—, los otros la limitan diciendo que la psicología sigue siendo una disciplina filosófica o bien la ciencia *previa* de la filosofía.

Se trata de una crisis del espíritu que no ha sido ni mucho menos superada de forma clara y radical, cuya superación de principio mediante un trabajo común dará a la filosofía científica un paso seguro y hará que las ciencias del espíritu experimenten una renovación radical.

[89] Es importante para nosotros aclarar los motivos de esta confusión casi insuperable de los problemas a fin de estar en condiciones de poner de relieve *el* problema: la cuestión del conocimiento teórico-científico del mundo del sí-mismo como tal. Desde el sentido de este planteamiento del problema será posible decidir si con nuestro plan metódico —ganar el ámbito del origen— hemos llegado a la meta. Por ello, empezaremos con una breve orientación sobre las tendencias históricas típicas.

b) Orientación histórica sobre las tendencias a apoderarse de sí mismo

La pretensión de apoderarse cognoscitivamente del mundo del sí-mismo está dominada desde hace tiempo por motivos metafísicos y sobre todo religiosos. El alma es un *objeto* cósico entre otros, si bien con una cierta importancia — destino. Los conceptos que se forman para conocer el mundo circundante, los acontecimientos de la naturaleza y del mundo, se utilizan asimismo para captar cognoscitivamente lo anímico. El destino de la psicología está íntimamente ligado al de la filosofía no sólo por su objeto y su importancia metafísica, sino también por el modo como intenta conocer el mundo del sí-mismo: conocimiento sistemático mediante una ciencia. Es posible observar hasta nuestro tiempo este vínculo entre el nexo expresivo

teórico-científico sobre el mundo del sí-mismo y las situaciones de la historia del espíritu y sus tendencias directrices.

Señalemos tipos característicos desde la filosofía griega:

Demócrito: ἐτεῆι δ'ἄτομα καὶ κενόν[10].

Lo anímico: los átomos de fuego más redondos, más lisos, en movimiento; forma primitiva de la concepción [90] mecánica de la naturaleza y de su atribución inmediata a la totalidad de lo ente.

Platón: Ψυχῆς οὖν...; realidad efectiva que actúa teleológicamente; fundamento y fuente de la vida; subordinación a ideas; se intenta clasificar la vida anímica también bajo ese aspecto; característico: la adscripción a la vida anímica de distintos estados y formas de actuación en relación con tendencias del mundo del sí-mismo, así como con mundos de la vida y mundos productivos.

Aristóteles: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος[11]. Significativa la conexión de lo anímico con la vida en el sentido de lo *orgánico*.

Estoicismo: postura ética; estilo de vida práctico, moral; con una metafísica materialista.

Cristianismo: ya antes mencionado; en la Edad Media los conceptos psicológicos fundamentales, así como los teológicos, no son concebidos originariamente (filosofía aristotélica, platónica, estoica); pero se ven nuevos fenómenos.

En un estadio decisivo, surge el problema de la indagación científica del sí-mismo con la aparición de las ciencias modernas de la naturaleza y su fundamentación por parte de Kepler, Galileo y Newton; resulta directriz la idea de legalidad de la naturaleza material; completitud de la relación causal en todo el ámbito del acontecer, pensado como movimiento de elementos últimos[12].

[10] Demócrito, Fragmento 125.

[11] Aristóteles, *De anima* 412 a 27 ss.

[12] Cf. para lo que sigue la anotación «Psicología mecánica / Desarrollo de la psicología, pp. 2 ss. / Psicología en general pp. 8 ss.». [No se pudo encontrar en el legado; su contenido debería corresponder a: Apéndice B/I, Complemento 7, pp. 220-226.]

c) El conocimiento científico riguroso como motivo auténtico de la moderna psicología y su vuelta a lo inauténtico mediante la adopción de planteamientos y métodos de la ciencia natural

Veamos las tendencias *fácticas* con el fin de dar **[91]** con los motivos de la confusión actual del problema. Debemos destacarlas netamente y preguntar de qué motivo surgen, así como preguntar también *cuáles son los auténticos motivos y las tendencias auténticas que resultan de dichos motivos, así como los medios predelineados para realizar dichas tendencias auténticamente* (elaboración del suelo de experiencia, conformación del campo temático, lógica concreta)

La *tendencia fáctica* es 1º) hacer patente una legalidad específica, pero posible y unitaria, del acontecer físico; 2º) la intención es dar con *constantes funcionales condicionantes* de dicho acontecer (multiplicidades que pueden encontrarse y experimentarse objetivamente; procesos elementales, complejos — ¡la diferencia entre «elemental» y «complejo» es difusa!); 3º) así: tendencia a hacer patentes *elementos* del *acontecer* y *determinadas formas de legalidad*; 4º) legalidad del acontecer según el principio de causalidad (*causa aequat effectum*).

De ahí *el método* [uso de hipótesis, unificación de los posibles principios explicativos (inferencia inductiva de lo no dado a partir de lo dado), y de ahí la inserción de este nexo de acontecimientos en otros cuando dicha filiación resulta recomendable (*fisiología, física*)][13], ganado mediante:

a) Experimento: el orden de la autoobservación está fijado y dirigido *objetivamente* y la variación de las condiciones y los puntos de vista de la observación está objetivamente estandarizada ["si — entonces"]; división y respaldo del método psicológico (Stumpf)[14];

[13] Las condiciones inferidas son siempre conceptuales, abstraídas (Krüger).

[14] C. Stumpf, *Zur Einteilung der Wissenschaften* [Sobre la división de las ciencias] (5º Tratado de la Clase de Historia y Filología). En: *Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften* [Tratados de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, Berlín, 1906, p. 25].

b) Definición *cualitativa*, medición;

c) *Estadística*, se logran «regularidades» del acontecer; número de casos, probabilidad.

[92] Así pues, *idea de una psicología fisiológica explicativa, hipotéticamente substructiva, experimental y mensurante.*

Motivo de esta tendencia: ganar un campo temático objetivo, accesible con un método rigurosamente científico, a fin de poner de relieve su legalidad. El *motivo*, entonces, es el *conocimiento científico riguroso del mundo del sí-mimo* — un motivo *auténtico*, por cuanto se desconecta toda tendencia metafísica, religiosa, así como toda otra tendencia no-teórica, con el mismo rigor que la ciencia natural. ¿Hay que seguir, entonces, el ejemplo de ésta?[15]

Aquí empieza lo inauténtico: se toma dicha ciencia como modelo en el sentido de adoptar su posición fundamental (tendencia) y su metodología —no meramente la tendencia científica en general, sino la que se motiva particularmente a partir de su específico campo temático—, pero no se la toma como modelo con suficiente radicalidad, preguntando a qué se debe su grandeza: a saber, al auténtico dejarse motivar por su suelo de experiencia específico y por el modo auténticamente posible de acceder a él cognoscitivamente. Así pues, el motivo auténtico acaba por traer consigo precisamente la inautenticidad, de donde se derivan todas las confusiones.

El auténtico tomar como modelo no consiste en adoptar planteamientos y métodos de las ciencias naturales sin más, o bien con modificaciones de poca importancia, y aplicarlos a un campo temático nuevo, conformado desde la tendencia de la ciencia natural, sino en *interrogar al mundo de experiencia mismo* por el que preguntamos en este caso, tal como hacen las ciencias naturales con el mundo circundante pre-teórico. Cabe la posibilidad de que dicha interrogación tenga múltiples direcciones. Es necesario que volvamos por completo a lo pre-teórico y prestemos atención de forma preteórica a lo destacado del mundo del sí-mismo.

[15] ¡Formular más nítidamente!

[93]

CAPÍTULO SEGUNDO

ELABORACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL SUELO DE EXPERIENCIA PARA LA CIENCIA DEL ORIGEN DE LA VIDA

§ 21. Exposición de las tareas propias del nexo expresivo teórico-científico del mundo del sí-mismo que se pretende lograr. La pregunta por la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo

Más allá de esta comparación con las ciencias de la naturaleza, es posible mostrar de manera absoluta que todas las determinaciones de una ciencia particular y, por ende, también el carácter de su rigurosidad y evidencia deben estar motivados a partir del mundo de experiencia genuino del que la ciencia en cuestión debe ser su nexo expresivo teórico-científico.

Es necesario no mirar de soslayo ni copiar a hurtadillas los planteamientos y métodos de otras ciencias que marchen con paso seguro, sino dejarse dirigir única y libremente por el principio de la adecuación necesariamente genuina de toda forma de expresión al sentido y al asunto. Es un contrasentido criticar el nivel de teorización de una ciencia desde el nivel de teorización de otra ciencia o de un grupo de ellas, tachándola de inauténtica o declarándola atrasada e imperfecta, así como también hacer pasar el estado fáctico de una ciencia por el sentido absoluto de la misma (Historia del Arte, Filología) y encajonarla en el mecanismo de unas disciplinas y facultades que se han vuelto rígidas y en las que toda cuestión que «llevaría demasiado lejos» es apartada con la habitual celeridad, mientras se trabaja con conceptos antediluvianos.

Que, por ejemplo, se le objete al botánico desde la perspectiva del físico que hablar de hojas de color rojo, blanco, violeta o verde es algo *«propiamente»* [94] erróneo, ya que dichos colores no son objetivamente reales de la manera como aquél los toma, pues la objetividad propiamente tal consiste en oscilaciones del éter con determinadas longitudes de onda. El contrasentido está en que transplantar la botánica a un nivel de objetividad ajeno a ella, creyendo que con eso se la perfecciona, va contra la tendencia de ésta en cuanto esfera de evidencia y acreditación propias, cerrada en sí misma. Para la objetividad de la botánica no existe, además, *la objetividad propiamente tal* de la física. Lo *propiamente tal* es para ella su propio sentido del asunto y del método, predelineados por su campo.

No obstante, una cosa es comprender el principio de la necesaria motivación de las tendencias directrices de un nexo de expresión teórico-científico a partir de las formas fundamentales genuinas del mundo de experiencia que se pretende indagar y otra cumplir de hecho sus exigencias en un caso concreto. (¡¡No es ninguna *«casualidad»* de la historia del espíritu que las ciencias se hayan formado apartándose, desprendiéndose y autonomizándose paulatinamente de la filosofía!!)

Se dan aquí diversas tareas que es posible distinguir:

1. «ganar» la experiencia motivante fundamental, y justamente la experiencia pre-teórica. Esto conduce al proceso de puesta de relieve de la constitución pre-teórica del mundo en general según la génesis de sentido;

2. decidir si las tendencias expresivas teórico-científicas que surgen de ello son las *únicas* posibles o bien si otras, en cuanto teóricas, no reclaman el mismo derecho;

3. esto nos lleva a preguntar si un mundo de experiencia permite como tal varias experiencias fundamentales típicas o bien sólo una que se ramifica en distintas direcciones motivacionales de las que surgirían, entonces, los distintos nexos expresivos teóricos;

4. si éstos surgen de la experiencia fundamental co-originariamente o bien están en una relación necesaria de fundamentación, [95] de modo que un nexo de expresión teórico-científico debe por

así decir estar atravesado completamente por otro para tener un sentido comprensible;

5. preguntar si lo interrogado vale para todo mundo de experiencia o bien si en mundos distintos se dan distintas agrupaciones de problemas, y por qué justamente éstas en éstos y aquéllas en aquéllos.

Cada uno de estos grupos de problemas son partes concretas del problema ya mencionado de la posibilidad teórica de expresar mundos de la vida, más exactamente pertenecen al círculo del problema que denominamos "elaboración del suelo de experiencia".

Estas consideraciones tienen como meta plantear con toda radicalidad y poner claramente de relieve el problema de la *expresión teórico-científica del mundo del sí-mismo*. Llamamos «psicología» a este nexo expresivo. El nombre no es lo que importa, sino el asunto y la consideración del asunto que sigue al acto de darle un nombre propiamente, de tal manera que lo fije.

Así pues, lo primero es *ganar* la experiencia fundamental genuina del mundo del sí-mismo, a partir de la cual se motivarían tendencias expresivas teóricas. ¿Qué significa «ganar» la experiencia fundamental? No meramente efectuarla, sino hacerse con ella misma en su efectuación y en su haber sido efectuada para ver cómo *comparece en ella el mundo del sí-mismo*. No se trata, por cierto, de poner en marcha una consideración histórico-evolutiva sobre el modo como surge en general, en la vida anímica del niño, la experiencia del mundo circundante y del mundo del sí-mismo, pues tal consideración genético-fáctica presupone que ya *sabemos* de tales experiencias, que comprendemos su sentido, esto es, que lo hemos ganado en algún sitio; y lo ganamos de situaciones fácticas que nosotros mismos somos y vivimos — dejando aparte que de esa forma únicamente obtendríamos resultados inferibles hipotéticamente y lastrados por el correspondiente grado de certeza, siendo todo ello inadecuado al [96] sentido metódico y a las formas de acreditación de nuestras consideraciones.

Es necesario, por ende, volver a las anteriores consideraciones de la vida fáctica — tal como está ahí y como se vuelve experienciable.

El resultado de las mismas fue: nuestra vida fáctica es nuestro mundo — comparecemos siempre de algún modo, estamos en ello «fascinados», asqueados, extasiados, hastiados, y lo que tomamos en conocimiento está siempre acentuado significativamente de algún modo: valioso, indiferente, sorpresivo, anodino, etc. Tenemos experiencia del mundo del sí-mismo en cuanto perteneciendo de este modo al mundo circundante experienciable.

En este vivir el mundo circundante tampoco hay *pregunta teórica alguna sobre la existencia*. «Realidad» — su sentido está cumplido por las relaciones significativas y valorativamente plenas en las que se encuentra[1]. El mundo circundante no está mentado únicamente en cuanto actual, percibido en este momento, sino también en cuanto recordado y esperado, está mentado porque algo del mundo circundante me sale al encuentro, me reclama de tal o cual manera. [¡Sin introyección alguna!]

En la dirección del curso vivo, vivo dentro de un mundo y lo vivo en todas sus facetas. En esta dirección del curso de la vida fáctica yo mismo comparezco a veces para mí, si bien por lo general sólo fugazmente: estoy de excursión por el bosque otoñal y vivo en su plenitud olvidándome de mí por completo; de soslayo totalmente, me sobreviene un alborozo, más sobre mi propia alegría, sobre mi poder alegrarme — me alegra poderme alegrar; detengo la marcha y estoy absorto en el paisaje; siento frío, sigo caminando a través de la maleza, me lastimo las manos; llego a una colina, la tormenta me golpea en el rostro, siento palpitaciones. O bien: el campanario cercano a mi casa da mal las horas y está siendo reparado, de modo que la campana no deja de sonar durante un cuarto de hora; me enfada tener que escucharlo justo en este momento; mientras lleno la pipa, pienso dónde [97] perdí el «hilo». Volviendo de una velada, pienso de súbito que no debería haber dicho tal o cual cosa. Al llegar a un cierto pasaje de una publicación cientí-

[1] Ya la mera pregunta de si el mundo debe existir antes de mis pensamientos — o no. El sentido de la primera es contrario a un nexo de sentido de la vida del mundo circundante.

fica que estudié hace ya varios años, recuerdo que había tenido dificultades para entenderlo[2].

Tengo experiencia de mí, comparezco para mí de las más diversas maneras, pero tal y como tengo experiencia también de otras cosas: el reloj en el escritorio, los subrayados, las anotaciones al margen de la publicación científica.

En un círculo del mundo común: todos nos alegramos o pensamos algo, especulamos sobre algo y estamos intrigados sobre lo que sacarán en limpio los demás y nosotros mismos. Yo mismo me desdibujo en el mundo circundante, no preciso en absoluto estar de otra manera en la experiencia fugaz, coloreada de tal o cual modo. *Reflexión*, a saber, en cuanto dirigida prácticamente a educarme a mí mismo: me pongo a mí mismo en tela de juicio, repaso mi labor diaria[3].

§ 22. Nueva aclaración de la dirección del problema del conocimiento teórico-científico del mundo del sí-mismo

Lo que se dijo en las últimas clases sobre la psicología ha sido malentendido de múltiples formas. A pesar de ello, no lo repetiremos. Tan sólo intentaré *aclarar de nuevo* la dirección del problema [subrayando una vez más que la exposición debe ser tomada literalmente, sin introducir en ella teorías propias].

[98] *Nosotros* estamos en *nuestra* vida fáctica y hablamos y comprendemos en el círculo de nuestra comprensibilidad. Encontramos

[2]

	En el qué		En el cómo	
	Objeto		Sujeto	
	Proposición	y	Producción	
Ya a mí	Algo hablado	como	de sentido	Consideración ya abordada

Ninguna experiencia fundamental propiamente dicha

[3] Posible punto de partida para la experiencia fundamental (unidad de la vida — protoestructura — nexo) como nexo motivacional — filosóficamente: unidad cerrada y totalidad del sí-mismo a pesar de toda la plenitud mundana vivenciada.

en la vida fáctica —subrayando constantemente lo provisional y tosco, esto es, sin el «como» nítidamente preciso que es propio de la pertenencia regional característica, sin determinar dicha región y menos todavía el modo de destacarlos y aprehenderlos teóricamente— el mundo circundante, el mundo común y mundo del sí-mismo — genuinos mundos de la vida. Se indicó fácticamente la «agudización» hacia el mundo del sí-mismo; *se tomó su acentuación como indicación de un ámbito especial* y se planteó la pregunta por la posibilidad de expresar dicho ámbito de manera teórico-científica.

Dije que llamo «psicología» a la ciencia del mundo del sí-mismo. Se trataba simplemente de una denominación cómoda para un círculo de problemas que todavía no está delimitado con nitidez, en el que no se prejuzga nada. Habría sido más cauto evitar la palabra —porque uno casi siempre piensa de inmediato en una determinada idea de psicología— y usar siempre la engorrosa expresión «nexo de expresión teórico-científica del mundo del sí-mismo». Tal y como se reveló entonces, psicología es el nombre de múltiples tendencias y aspiraciones teóricas, cuya mezcla resulta típica del estado actual de la cuestión. La confusión no se debe a que estén vivas las tendencias mencionadas, *sino* a que están cargadas de aspiraciones cuyo posible cumplimiento va en contra de su propio sentido, derivándose todo ello de una motivación todavía oculta.

Para deshacer esa confusión hicimos visibles las tendencias de la otra psicología y nos preguntamos por sus motivos. Encontramos un motivo auténtico: investigación rigurosamente científica, acorde a su asunto, de los fenómenos psíquicos a fin de ganar una esfera de objetos e investigarla con rigor metódico; pero, a una con ello, apreciamos cómo ese motivo auténtico se volvía inauténtico mediante la adopción, el tomar prestado, un cierto planteamiento y una metodología, **[99]** dejando que solidificara en forma de algo sólidamente poseído —sin la pre-dación de la necesaria experiencia fundamental genuina. ¡Atentado contra un principio esencial del espíritu en general, que se acaba «vengando» de algún modo!

Así pues, no se dijo que *la psicología* fuera errónea y sus resultados fútiles, incorrectos o carentes de valor, sino que su problema en cuan-

to ciencia no está planteado con suficiente radicalidad, esto es, que las posibilidades de motivación teórica no están puestas de relieve netamente, por lo que falta claridad en el planteamiento concreto de los problemas, la delimitación de los ámbitos de tareas y los métodos; todos estos aspectos quedan en manos de iniciativas fortuitas y de ocurrencias en parte brillantes, y son víctimas de infecciones nuevas y adulteradoras. Principio de la genuina adecuación al sentido y al asunto: evidencia y correspondiente efectuación — si se intenta aclarar el sentido de esto último para un ámbito de experiencia, surge otro conjunto de problemas. La primera cuestión con que topamos (cf. pp. 106 ss., puntos 1-5): *ganar la experiencia fundamental motivadora, a saber, la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo;* siendo nuestro problema el conocimiento teórico-científico de éste.

Hasta aquí tan sólo hemos apuntado de forma poco elaborada a los mundos del sí-mismo. Aun acentuándolo muy imperfectamente, todos sabíamos lo que se quería decir o en qué dirección iba. No obstante, ni se aclaró el mundo del sí-mismo en su sentido *en cuanto* mundo del sí-mismo ni se dijo que quizá sea posible *tener experiencia de éste de un modo especial*, y *cómo*.

Tampoco se prejuzgó nada al decir que, de hecho, encontramos la agudización fáctica de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo. Esta constatación debe ser tomada y mantenida en la forma tosca en que se la mencionó, hasta que en el curso de estas consideraciones sea posible y necesario ofrecer aclaraciones nuevas. [Así pues, no procede introducir aquí las habituales interpretaciones epistemológicas de corte idealista, solipsista y demás.]

[100] Encontramos figuras apenas definidas de nexos de expresión de las *experiencias* de la vida, especialmente aquellas figuras que caen bajo el título de «ciencia»; incluso anunciamos el andamiaje fundamental de este nexo expresivo: elaboración del suelo de experiencia, conformación del campo temático, lógica concreta. En general, se hizo un señalamiento (pp. 79 ss.) a la experiencia de la vida —al modo como, participando en el curso fáctico de la vida viva, me sale al encuentro el mundo circundante en el sentido más amplio del término. Caracterizamos aquello de lo que tenemos experiencia de

algún modo como lo disponible de algún modo en la vida fáctica: nexo fáctico vivo de disponibilidades.

Dicha experiencia fáctica de la vida se define justamente por esta indefinición, por este no destacar en ella una disposición especial que se abra paso bulliciosamente, por no haber ni hacer falta en ella un cambio expreso en los modos de tener experiencia, por deslizarse fluidamente a través de los cambios en dichos modos sin permitir que tales cambios se destaquen en absoluto. Todo es vivenciado en este rasgo del vivo ir-con, fluir-con o dejarse-arrastrar-con la vida fáctica, rasgo que no está él mismo destacado.

«No destacado» — concierne al «tener experiencia» y al «mundo experienciado». En primer lugar: lo que comparece en la vida fáctica es siempre distinto en su qué y su cómo. El tener experiencia mismo está sujeto a múltiples modificaciones, pero de tal modo que se mantiene un *estilo fundamental* en el que se tiene experiencia de todo. Pertenece justamente al sentido del modo de tener experiencia que éste no sea experimentado en sí mismo, que no se haga ver ni se destaque por contraste con otros, y que no pueda destacarse simplemente porque no hay tales otros. Visto por respecto a la vida fáctica, este tener experiencia es absoluto, aunque su ámbito de dominio está delimitado fácticamente.

[101]

§ 23. El problema de ganar la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo

Ganar la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo: se trata, por tanto, de una experiencia del mundo del sí-mismo en la que se tiene experiencia de éste como tal y en su destacarse, esto es, se tiene experiencia de él de un modo peculiar en su propio aspecto fundamental. Pero no se trata únicamente de la efectuación genuina de una experiencia fundamental del mundo del sí-mismo, sino también de la comprensión de su particularidad en cuanto justamente *dicha*

experiencia fundamental (no es sólo una *efectuación* de tal experiencia, sino un «ganarla»). Queremos entender *el modo de tener experiencia del mundo del sí-mismo, su sentido propio, las tendencias y posibilidades comprendidas en él.*

Nos preguntamos por una particular experiencia fundamental de un mundo —del mundo del sí-mismo—, por una experiencia *destacada*, por un *particular estilo* del tener experiencia. Esto incluye la cuestión de qué significa aquí en general *destacar*, cómo es esto posible, cómo se llega a experiencias *particulares mediante* y *en el destacar* con respecto a toda la experiencia fáctica de la vida, y cómo llegan a comparecer de este modo en la dirección del "qué" experimentado disponibilidades particulares y figuras particulares de nexos de tales disponibilidades. [Y por último, en el fondo se encuentra el problema al que propiamente apuntamos: cómo ganar posibilidades de expresión teórico-científicas a partir de estas peculiares disponibilidades y modos de tener experiencia].

1. ¿Cómo se llega a destacar un peculiar estilo de experiencia; destacado — ¿con respecto a qué?

2. ¿Qué aspecto presenta dicho estilo de experiencia mismo?

3. ¿Qué aspecto presenta el mundo y la forma de su nexo, del nexo que se hace experienciable en dicho mundo?

En primer lugar nos preguntamos *cómo se llega a destacar un modo peculiar de experiencia, la experiencia del mundo del sí-mismo.* El sentido de esta pregunta debe ser aprehendido más nítidamente. No **[102]** se pregunta *cómo surgen fácticamente las experiencias del mundo del sí-mismo* —en la vida anímica del niño, por ejemplo, o en el desarrollo filogenético, preguntas que resultarían absurdas—, qué factores favorecen y dificultan de hecho la activación de tales experiencias. Estas consideraciones sobre la historia evolutiva fáctica presuponen ya que conocemos el sentido de la experiencia del mundo del sí-mismo, que sabemos qué queremos decir al hablar de ello; pues, de lo contrario, el planteamiento andaría a tientas. Aparte de eso, el método de estas consideraciones consistiría en formular hipótesis sobre el modo como supuestamente habría sido tal y cual cosa, mientras que nosotros pretendemos comprender el sentido de la experiencia del mundo del sí-

mismo, en general el sentido de la experiencia *destacada* — pregunta por el *sentido*. De modo que también la pregunta por cómo llega a destacar es una pregunta por la génesis de sentido: qué posibilidades de destacar y qué modos particulares de experiencia se encuentran en el sentido de la experiencia fáctica de la vida, que fácticamente no está en absoluto destacada y que nos resulta inmediatamente accesible, que nosotros mismos somos y vivimos fácticamente. Nuestra pregunta sobre la consecución de la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo, así como las otras cuestiones que se siguen de ella (puntos 1-5), nos llevan de nuevo a la necesidad de ganar la experiencia de la vida en general, fácticamente no destacada.

§ 24. El carácter de significatividad del nexo concreto de la experiencia de la vida

a) La experiencia de la vida no destacada fácticamente

De este modo, para comprender el sentido del posible destacar de un modo de experiencia en general y el del destacar de una particular experiencia fundamental, es preciso llevar a intuición plena la experiencia fáctica de la vida no destacada. En la medida en que, como se nos mostrará, las experiencias fundamentales presentadas son fenómenos últimos, no es posible explicarlos más y se oponen a toda explicación (toda pregunta teórica resulta **[103]** inadecuada, incluso absurda). No obstante, al mantenerlas en contraste con un fondo lo más claro posible se hacen visibles en su plenitud fenoménica.

Miramos a la experiencia fáctica de la vida en su totalidad y ponemos de relieve ciertas partes de ella, o, mejor aún, las dejamos en ella y nos limitamos a enfocarlas con una luz potente. Tenemos, pues, un nexo de experiencia vital totalmente concreto al que, por así decir, atrapamos con las manos en la masa, pero ni lo intimidamos ni lo miramos fijamente, sino que lo tratamos de aclarar comprensivamente. Y dirigimos la mirada a aquello de lo que tenemos experiencia en ese momento. No pensamos ni sabemos nada del mundo circundan-

te, compartido y del sí-mismo. Vivimos fácticamente en un «qué». No una experiencia vital particularmente extravagante —preparada *ad hoc*— ¡echemos mano de lo inmediato! ¡Sin temer las trivialidades!

Tras la clase, salgo de la universidad; veo a un conocido saludándome en la acera de enfrente; le devuelvo el saludo: al pasar por delante del Colosseum[4] oigo música; se me ocurre que me gustaría ir al teatro esta noche, que antes quiero dejar lista tal y cual cosa, que no puedo llegar tarde; a la vez, me viene a la cabeza que las formulaciones que usé en un momento de la clase no reprodujeron adecuadamente lo que veía; mientras camino, vivo en las cosas que quiero dejar listas; veo personas y entro en el estanco de la esquina, compro puros suizos, escucho al estanquero hablar muy apasionadamente del último partido de fútbol; me interesa lo que cuenta, pero no cómo lo cuenta; mientras guardo lo que he comprado, veo que cada vez se apasiona y se emociona más hablando del excelente juego de un centrocampista.

¿De qué tengo experiencia? De trivialidades, banalidades —pero no es esto lo que nos preocupa, también podemos tener experiencia de cosas más importantes. Ante todo, lo que experimento existe realmente; el conocido saluda realmente; la música suena realmente; algo se me ocurre realmente; los **[104]** puros suizos, que guardo en mi portafolios real, existen realmente; el estanquero está emocionado realmente; el muchacho enfada realmente a ese perro en la calle, se porta realmente de forma insolente; el estudiante que, apocado y con dudas, se inicia en la fenomenología y al que yo animo es realmente apocado y está realmente descontento consigo mismo.

b) La significatividad como carácter de realidad de la vida fáctica

Aquello de lo que tengo experiencia es fácticamente real, existe. ¿Cuál es el sentido de esta «existencia»? Si deseamos responder esta pregunta

[4] Un café y teatro de variedades que había entonces en Friburgo.

debemos apartar todo lo relativo al concepto de existencia y toda las pruebas y explicaciones epistemológicas; se trata de llegar a ver el sentido fenoménico de ese «real» en el que vivo y del que en la vida fáctica no *sé* nada expresa y teóricamente. Mientras vivo fácticamente en todo lo mencionado, me ocupo de ello de tal o cual manera según lo que sea, me implico en ello de tal o cual modo; todo aquello de lo que se tiene experiencia —por heterogéneo que pueda ser en su contenido— tiene *el mismo sentido de existencia.* Hay que prescindir de toda teorización, no recurrir a lo que un epistemólogo diga al respecto; hay que ver el sentido en que la experiencia fáctica tiene siempre, una y otra vez, lo experienciado por ella en el carácter de la significatividad. Incluso lo más trivial es significativo; incluso lo carente de valor es significativo.

Al beber té, sostengo la taza; al conversar, la tengo delante de mí. No capto algo coloreado, o bien datos sensibles, como una cosa y esa cosa como una taza determinada espacio-temporalmente, como algo que se da en una sucesión perceptiva y que podría eventualmente no existir. «La taza de la que bebo» — en la significatividad se cumple su realidad, es ella misma. Vivo siempre *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada por nuevas **[105]** significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo fáctico en cuanto un *nexo* muy especial de significatividades que se compenetran constantemente; o sea, toda significatividad es tal para y en un nexo de tendencias y expectativas que se forma siempre de nuevo en la vida fáctica [forma propia: situación — abierta]. En este carácter no destacado de la significatividad se encuentra aquello de lo que se tiene experiencia fácticamente en los nexos vitales fácticos.

No se debe comprender esto como si todo aquello de lo que se tiene experiencia fácticamente estuviera para mí en el carácter expreso de tener un significado especial para mí; al contrario, falta justamente esta referencia a mí en cuanto referencia expresa. Eso significa que no hay límites, no hay barreras, para dicho tener experiencia. Preguntas como si el mundo existe en sí e independientemente de mis pensamientos carecen de sentido. No hay pensamientos que existan en algún lugar y de los que dependa un mundo existente (mundo exterior — interior, etc.).

La vida fáctica no repara en teorías epistemológicas. Mientras vive en las relaciones de significatividad fácticas, éstas no pueden resultar impedimento alguno.

Cuando veo a mi conocido saludarme y, en ese ver fáctico, le devuelvo el saludo afectuosamente, es a él a quien veo saludar, no veo un movimiento de un cuerpo material en el espacio objetivo que entiendo como un signo del que deduzco: «ah, entonces yo también tengo que llevar a cabo un movimiento que es la causa de que el otro perciba unos movimientos particulares y los entienda como *mi* saludo», sino que lo veo a él saludar; y la existencia de este conocido es su determinada significatividad para mí en esa situación. Si tengo dudas, no le pregunto a mi acompañante: «¿ha habido realmente un movimiento de brazo ahí delante?», sino que pregunto: «¿me ha saludado ese señor?». O bien si, de broma, le pregunto a un conocido: «¿ése todavía existe?, y alguien **[106]** me responde: «sí, hace poco lo vi una tarde en el Café Schanz», o bien: «acaba de publicar un importante libro». Al tener experiencia de lo dicho, no experimento su existencia al modo de un concebir y deducir de ello: «así pues, está realmente en el espacio y el tiempo, como Marte o el monte Feldberg», sino que la *experiencia de la existencia* se termina y se basta con la *caracterización de la significatividad*[5].

De este modo *existe* la emoción del estanquero; el desaliento del fenomenólogo principiante; la mala educación del muchacho en la calle; el enamoramiento de un conocido, etc.; mi desacierto al expresarme; mi momentáneo enfado por ello; mi cansancio. En la vida fáctica, el sentido de «existencia» está en las significatividades de que se tiene experiencia actualmente, o bien que se recuerdan o esperan, de modo que tal o cual experiencia recordante, experienciante o expectante se efectúa en una unidad concreta plena (situación abierta). Incluso si en aquello de lo que se tiene experiencia hay momentos teóricos, éstos están ahí a modo de inclusión, entran en la significatividad viva del caso. No se les hace justicia en su sentido propio: por

[5] Cf. Apéndice A/II, Anexo 7, p. 190.

ende, tampoco se acredita fenoménicamente ningún comportamiento teórico. Esos momentos no están mentados «como» objetualidades teóricas —como cuando se dice que usamos determinados conceptos ya en la vida cotidiana: sí, pero no como conceptos.

Toda experiencia se encuentra en esa caracterización y, por ende, sólo precisa este modo de tener experiencia. Incluso el "algo" del que tengo experiencia en cuanto falto de determinación, como indeterminado, *lo experimento en la indeterminación de un determinado nexo de significatividad* —un ruido «incomprensible» en la habitación («algo va mal», «algo da mala espina»). Por lo que respecta a su contenido de sentido y su función de sentido, este «algo» de la experiencia fáctica no tiene nada que ver con el [**107**] algo lógico-formal de la objetualidad, que es correlato del libre proceso de formalización; proceso este que es libre porque, según su génesis de sentido, no está ligado a ninguna fase determinada de la teorización. Mientras que en el sentido del algo en general, lógico-formal, se da una interrupción absoluta y radical de la relación fáctica, viva y personal con la vida (forma «vacía»), el algo pre-teórico lleva en sí la más alta inhospitalidad potencial plena de la vida; a saber, los nexos de expectativas opacos, pero no obstante vivos, de ésta, sin que haya en ello el más mínimo destacar del particular estilo del mundo y la experiencia. — [El «algo» en el *mysterium tremendum*][6].

Viviendo en nexos significativos, tengo experiencia del mundo. Éste se manifiesta como verdadero en dichos nexos. La "existencia" en el sentido de la posibilidad de determinación espacio-temporal dentro de un nexo objetivo de acontecimientos no tiene ninguna posibilidad de motivación en la vida fáctica, a menos que lo que se pone como existente sea experimentado en la vida fáctica dentro de las relaciones de significatividad que la dominan. Procesos eléctricos que me interesan a mí personalmente como estudiante pueden tener también la "existencia" de la facticidad de la experiencia. De ese modo, se muestra aquí una vez más la falta de límites del ámbito de

[6] Cf. Apéndice B/I, Complemento 8, pp. 226 ss.

dominio de la experiencia fáctica, experiencia que no está destacada, ni encuentra impedimento alguno, ni se adapta expresamente a determinados mundos de experiencia.

La investigación de estos fenómenos topa con muchas dificultades, y la representación de los mismos es muy compleja, pues rara vez son vistos de manera pura y existe la posibilidad de que se realicen en la vida fáctica relaciones teóricas y ya destacadas. Al ser relativamente más palpables por estar ya conformadas, es fácil guiarse por ellas y desviarse ya en el primer paso del auténtico camino radical.

A fin de dirigir adecuadamente la mirada y evitar decepciones **[108]** al mirar los fenómenos en consideración, es importante ver los caracteres fenoménicos en su no estar destacados y no estar comentados accesoriamente en la experiencia actual; esto es, no confundir la visibilidad fenomenológica expresada y expuesta con una certeza fenoménica —y, al no poder encontrar esta última, concluir que hay una ilusión y una construcción fenomenológicas.

Así pues, cuando se investiga fenomenológicamente una serie de nexos de experiencia en lo que respecta al sentido inmanente de la realidad del mundo de que se tiene experiencia y se dice que «no considero significativo todo aquello de lo que tengo experiencia, no tengo ninguna conciencia expresa de significatividad», esto: 1) no es una objeción a la tesis pronunciada, pues algo así *justamente no podría ser dicho* si se pretende aprehender el carácter completamente irreflejo de lo experimentado en el curso fáctico de la vida; 2) es sólo un signo de que el fenómeno, la significatividad misma, no está siendo vista originariamente, especialmente en su vida intacta, es decir, en su nexo vital[7]. Dicho nexo pertenece a la vida fáctica en sí o bien la *es* derechamente. Los horizontes de expectativas siempre abiertos, aunque no actualmente conscientes, las tendencias que predelinean de una forma peculiar, motivadas a partir del futuro predelineado de algún modo, hacen que la vida fáctica quede absorbida en lo que

[7] *"Significatividad"* no «marcada» como sentido — a saber, la comprensión que se basa en la significatividad ← esto es, *ni especialmente valorada* ni consciente de modo teórico, expreso y temático.

experiencia en cada caso, que tiene como tal el sentido de significatividad. Lo accidental en la vida, lo sorpresivo y lo nuevo están caracterizados como algo que, de distintos modos, cae fenoménicamente fuera o dentro del nexo de expectativas concreto que, por su parte, está sostenido por la vida fáctica.

[109] Así pues, la experiencia mundana fáctica no puede ser caracterizada fenoménicamente, en lo que respecta al sentido de realidad en el que vive, como un juicio sobre el valor o el significado *especial* de aquello de que se tiene experiencia en ese momento. Aparte de que al hacerlo se tomaría lo que debe ser explicado como presupuesto explicativo de sí mismo, y de que algo así no puede acreditarse fenoménicamente —de ahí que no fuera eso lo que dice nuestra tesis, como se ha aclarado ya—, en ese caso la significatividad sería considerada erróneamente como el correlato constitutivo de un *captar valor* o una *valoración*, o incluso de un juicio de valor expreso[8].

Es cierto que el captar valor, pero también en cuanto no destacado, juega un papel dominante en la experiencia fáctica y dirige las formas de construcción y los mundos de experiencia *y*, precisamente en su no destacar fáctico, tiene una íntima relación de sentido con el sentido fundamental de la realidad experiencial fáctica. El sentido de "significatividad" en el que vive la experiencia fáctica no es, por tanto, correlato de una forma especial de *captar valor*. Pues, ¿el valor de *qué* debería ser captado? De lo real. Pero queremos ver justamente su sentido tal como se da en el nexo de experiencia fáctico y no lo que, por así decir, se le coloca además a lo que es *en ese sentido*, esto es, a aquello de lo que se tiene experiencia como real. Acotación del sentido de «significatividad» por contraste con «adecuación a un fin» en el sentido de la realización de una idea previamente pensada o pensable. La *significatividad* es más rica y puede ser más pobre; no se encuentra en la misma *esfera de sentido*[9].

[8] Corregir — cf. anotación «Significatividad», 4 [no se encontró en el legado]; la experiencia fáctica no es teórica — ¿entonces? | ¡emocional — presentación emocional!
[9] Cf. H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung* [La evolución creadora]. Jena, 1912, p. 228.

Así pues, tan sólo decimos lo que este sentido no significa, una serie de "noes" que apartan todas las posiciones, tendencias comprensivas y pretensiones de explicación que no son pertinentes. Se muestra [110] aquí una vez más que la fenomenología se «presupone» en su propia fundamentación, pero no como algo que es condición de la validez de los nexos de sentido, sino como un estar fácticamente familiarizado con un modo de ver que puede ponerse en marcha en todas partes. Esta enfatización del «no» en la fenomenología no es una adición arbitraria, azarosa, sino que se mueve en raíles rigurosos, metódicos, y es en sí positivamente creadora para la posible exposición y el nexo expresivo propios de la ciencia fenomenológica. Si bien sólo es posible dentro de un tener positivamente el fenómeno mismo, posee a un tiempo la función metódica de formar situaciones auténticas, fenomenológicamente puras. El hecho de que la dirección metódica deba estar predelineada en cada caso a partir del contexto del problema y la medida en que debe formarse la situación fenomenológica para el ajustado ver inmediato de los fenómenos —que, peculiaridad del ver absoluto, sólo se vuelven del todo expresables fenomenológicamente en un contra-ver— hacen muy difícil la investigación fenomenológica, pero no dispensan de la tarea experimentada una vez como necesaria por principio[10].

§ 25. El tomar en conocimiento como fenómeno fundamental

a) El tomar en conocimiento natural como tematización no teórico-científica y que se mantiene en el estilo de la experiencia fáctica

El problema es: la conformación de una determinada experiencia fundamental a partir de la experiencia fáctica de la vida. Como ya indicamos, el sentido de realidad en el que ésta vive domina por com-

[10] Desde aquí se hace un poco más comprensible el carácter de la autosuficiencia anteriormente mencionado (nexos significativos). Cf. antes pp. 41 ss. Sobre estas cuestiones, cf. Apéndice B/I, Complemento 9, pp. 227-229.

pleto todas las experiencias según su sentido fundamental, de modo [111] que no es preciso que destaque ningún contenido, región o algo más radical todavía, y tampoco hace falta confirmación alguna para tener experiencia de mundos de la vida que, desde luego, pueden ser conformados de determinadas maneras, pero no en el "como" que es propio del aislamiento destacador teórico o de la jerarquización valorativa. Nos preguntamos ahora: ¿permite la experiencia fáctica y no destacada de la vida una modificación de su estilo tal que resulte de ella la posibilidad de formas especiales de experiencia?

Viviendo de manera no refleja en la experiencia fáctica, en el nexo de expectativas, puedo no obstante meditar y tener experiencia de todo el tejido motivacional, estar en él reflexivamente. Mediante el recuerdo puedo hacer volver eso de lo que he tenido experiencia, en la tendencia de volverlo a saborear fácticamente al rememorarlo. Lo experimentado puede pesarme, preocuparme, o bien al tener experiencia de ello puedo estar interesado y, por así decir, tomarlo en conocimiento, tomar especial nota; puedo "contar" lo experimentado y hacerlo con rasgos vitales[11]. Dos personas conversan sobre algo que les pasó estando juntas y se lo vuelven a *contar* la una a la otra. No se presentan un informe al respecto; incluso sin considerar el carácter quiditativo del asunto, se trata de algo muy distinto a cuando en zoología tengo que describir lo que veo por el microscopio.

Es cierto que de hecho se explicitan nexos significativos, pero se los mantiene en su facticidad viva. La explicitación es narrativa y es un tomar en conocimiento, pero en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, del pleno ir-con la vida[12].

[11] Anuncio del mensajero en la *Antígona* de Sófocles sobre el crimen de Antígona.

[12] Los nexos significativos son únicos, irrepetibles; el horizonte de expectativas crece, es distinto cada vez; al tener experiencia nunca comparece algo igual; donde da esa impresión es porque ya ha entrado en juego la objetivación cosificadora.
Mundo circundante — lo delimitado como tal puede ser experimentado una y otra vez de forma viva, pues la vida es "más poderosa" que el conocimiento teórico y sus conceptos. No conceptos, sino adecuación significativa al sentido.

[112]

El tomar en conocimiento —nombre que se le dará a este modo de tematización que no es teórico-científico y que se mantiene en el estilo de la experiencia fáctica— tiene diversas figuras expresivas, formas de trato cotidianas, personales o públicas. Puede ser presentante o presentificante* y, en el trato mutuo, es también un dar a conocer: conversar, narrar, informar, ordenar. Su expresión lingüística fáctica es a menudo deslavazada, incompleta, pero esto la hace tanto más característica. Lo decisivo, no obstante, es lo que se mienta al expresar y el cómo de dicho mentar — se trata siempre de relaciones de significatividad cuyo nexo se funda a partir del fluyente nexo de expectativas de la vida fáctica. En estas relaciones de significatividad dicha significatividad se mantiene todavía. La relación que tiene lugar aquí no es una relación con cosas; en ella no están mentadas cosas como tales, sino que se trata de una relación vital — vibran en ella la tendencia a empujar hacia delante y los horizontes de dicha tendencia. En el nexo significativo no se tiene experiencia temática de un orden en el sentido del orden particular de la legalidad de los contenidos cósicos[13]. Los criterios y los hilos conductores de las unidades del tomar en conocimiento y su expresión no son los estados de cosas puros, sino los contenidos significativos experimentados fácticamente en su nexo histórico, fundado mediante su sentido de facticidad. Toda explicitación depende de una idea directriz. La explicitación que es propia del tomar en conocimiento está motivada por la tendencia de la expectativa que domina en cada caso y recibe de ella su *fuerza directriz.* Ninguna explicitación es un mero «desenrollar», fijar sobre una tabla común y homogénea, sino que

* Traducimos de este modo la dupla «gegenwärtigend /vergegenwärtigend». *(N. del T.)*

[13] «Desorden» = Ausencia de orden (de un cierto orden, incerteza del orden teórico [Bergson]) en la experiencia fáctica de la vida en lo que respecta al estilo (¡¡pero sí a modo de inclusión!!).

está siempre ganada en la genuina tendencia directriz a partir de *figuras*[14].

[113]

La pretensión de validez configura correspondientemente el tomar en conocimiento manifestativo, que expresa relaciones de significatividad. Dado que el objeto tematizado propio del tomar en conocimiento no se sale en absoluto del nexo de experiencia fáctico ni toma la forma de una objetividad autónoma contra-puesta a la vida fáctica, sino que es absorbido por el nexo significativo de las situaciones fácticas de la vida, no está permitido hablar aquí en sentido estricto de validez ni de pretensiones de validez; aunque, por lo demás, el carácter de vivencia de la certeza fáctica experimentada es absoluto, inquebrantable, y a menudo se obstina y se afirma tenazmente ante toda demostración teórica en la forma de una convicción viva, que crece en la experiencia fáctica y no está ahí simplemente ni en general como un producto teórico, sino realmente en la forma de la significatividad. La *convicción sostiene* mi vida; su *alcance* no es el propio de la validez general que es posible captar teóricamente, la de la legalidad o similares. Pero tan erróneo como suponer un orden teórico sería definir la vida fáctica como una vaguedad y oscuridad, una «brumosidad» descoyuntada y caótica que carece de toda articulación; tiene, por el contrario, una articulación enormemente rica y viva a la que no se equipara la multiplicidad de relaciones cósicas teóricas.

En cuanto modificación que explicita la experiencia fáctica, el tomar en conocimiento —su forma de expresión— tiene el mismo ámbito ilimitado de dominio que ésta; además, y sobre todo, no necesita *destacar* lo que toma en conocimiento al modo de un ponerlo en un "como" propio de una caracterización regional, así como tampoco conformar especialmente un particular estilo de experiencia.

[14] Cf. manuscrito «Sobre la explicitación», 1 [no se pudo encontrar en el legado].

En el curso fáctico de la vida, tengo experiencia también de mí mismo, pero no en el "como" de mi sí-mismo. Estas experiencias pueden ser tomadas en conocimiento y pasar, por ejemplo, a ser **[114]** contadas de una manera no forzada ni destacada. Mi sí-mismo se mantiene, sin estar destacado, en el carácter ininterrumpido[15] del nexo de significatividad vivido fácticamente. Al tomar en conocimiento dichas experiencias y contarlas no paso a tener como objeto procesos psíquicos o algo así como nexos de acontecimientos en el tiempo objetivo, sino que tengo experiencia de mi sí-mismo únicamente en y a través de sus obras y destinos, que en el nexo vital fáctico poseen el carácter unitario y único de la realidad vital, de modo que dichas obras no son tomadas en conocimiento ni en el "como" de una obra explícitamente mía ni en el "como" de lo que tan sólo ocurre en mí, de lo causado en alguna parte. No obstante, también en este nexo fáctico de experiencia y en el tomar en conocimiento que lo expresa hay un "como" de la caracterización totalmente propio, pero no es el "como" de la caracterización general, regional o conceptual sino *el "como" de la significatividad*, que es histórico, surge siempre de una situación.

b) Determinación fenomenológica del tomar en conocimiento como modificación de la disposición de la experiencia fáctica

¿Cómo es posible destacar una experiencia fundamental a partir de la experiencia fáctica de la vida, a pesar del sentido que ésta tiene siempre, de su ilimitado alcance y de no estar articulada en modos especiales de experiencia? Es cierto que hemos dado con un fenómeno *remarcable*, el tomar en conocimiento, y también con su constitución. Lo calificamos derechamente como una *modificación* de la experiencia fáctica, aunque por otra parte vimos que se mantenía en el estilo fundamental de dicha experiencia. Por eso el tomar en conoci-

[15] Cf. pp. 106 ss.

miento resulta un fenómeno remarcable, pues se encuentra por así decir en el **[115]** límite: es una articulación y no lo es, ya que permanece en el estilo fundamental[16].

Observar más detalladamente *qué* es lo que se modifica, la dirección a la que apunta el sentido de la modificación, nos abrirá horizontes que finalmente conducen a algo nuevo[17].

Así pues, intentamos comprender mejor el "tomar en conocimiento" *en cuanto* modificación. Recorremos el fenómeno en sus momentos estructurales y nos preguntamos: 1) ¿Qué se modifica?; 2) ¿En qué es modificado?; 3) ¿Cómo se efectúa la modificación y cuál es su sentido de efectuación? En todo caso, no es posible todavía discutir qué significa en última instancia dicha modificación, su sentido en general y los posibles nexos tendenciales en los que ella misma debe encontrarse de algún modo.

Ad 1) Un caso concreto —visita: ojear libros juntos, ver cuadros, tomar té, fumar cigarros; paseo conjunto después; el cielo se despeja, sale el sol, puesta de sol, refresca— un nexo de experiencia en el que estoy sumergido. Por la noche me preguntan «¿qué has hecho esta tarde?», y yo narro la visita y el paseo; o yo mismo pienso en ello por la noche, hago que desfile ante mí, o bien escribo en mi diario lo que me ha pasado; en general: lo tomo en conocimiento de forma narrativa, oral o escrita, o bien meditando sobre ello. ¿Qué se modifica? En el fondo nada. El tomar en conocimiento pretende justamente limitarse a narrar, a presentar o presentificar lo experimentado en la vitalidad de su haber sido experimentado y, en cuanto perfecto **[116]** tomar en conocimiento, lleva de nuevo a donación el nexo significativo en su plenitud, y lo hace de tal modo que yo mismo, por así decir, lo vivo de nuevo por completo y aquel a quien se lo cuento cree co-

[16] Articulación (formalmente) quiere decir: marcar, destacar, conformar, recortar (cf. manuscrito «Sobre psicología», p. 12) [= un artículo que se encuentra en el legado y se publicará en la Tercera Sección de la *Edición Integral* de Heidegger]. Experiencia fáctica del haber tenido experiencia —del *haber pasado*— fijación de estaciones y momentos — se prepara la *distensión* — ¡¡«des» ⟷ cansar!!

[17] Cf. Apéndice B/I, Complemento 10, pp. 230 ss.

vivirlo. El hecho de que en un caso lo viva fácticamente y en el otro lo tome en conocimiento supone, desde luego, algún tipo de diferencia que podría concebirse como la que hay entre las experiencias actuales y la experiencia presentificada o incluso presentificante. Pero aquello de lo que se tiene experiencia debe ser lo mismo, estar en el mismo "cómo" de su misma vitalidad. Formulado de una manera «última»: cambia fácticamente el modo de tener experiencia. Esta constatación raya claramente en lo trivial — una de las célebres intelecciones de la fenomenología. Asimismo, todo el mundo sabe que esto también es fácticamente posible en experiencias con distinto contenido y tal vez en todas las experiencias fácticas de la vida, que unas personas son capaces de narrar con mayor o menor fidelidad, vitalidad y encanto que otras. ¿Para qué entonces tanta esencia sobre cosas sabidas hace tiempo? ¿Por qué no se dice de una vez qué es fenomenología?

Así pues, lo que se modifica es la disposición. Con esto se resuelven también el resto de nuestras preguntas: ¿En qué se modifica? Pues en otra, claro. Y *¿cómo* se efectúa esto? Pues, simplemente, se cambia la disposición. Toda la historia se reduce a que cuando percibo no recuerdo y cuando recuerdo no percibo. [¡Y, sin embargo, desconfiamos de esta auténtica genialidad y de su instinto para reconocer obviedades ya resueltas!]

Consideremos la primera pregunta más detenidamente: ¿Qué se modifica? Esto se hace visible en la intuición de aquello a lo que se dirige el tomar en conocimiento. Sí, pero éste, según la más propia intención y el sentido del tomar en conocimiento, se dirige a *lo mismo*. Pero este "lo mismo" es fáctico. La experiencia y esa misma *experiencia* tomada en conocimiento son lo mismo y no lo son. *Son lo mismo* en la medida en que no me pongo a contar la guerra ruso-japonesa ni me invento una historia de ladrones y se la **[117]** hago creer a los demás, sino que cuento los acontecimientos experimentados tal y como fueron experimentados. Pero *no es lo mismo* porque el *carácter de nexo fenoménico* de aquello en lo que vivo teniendo experiencia es distinto del de aquello en lo que vivo tomando en conocimiento lo experimentado. Viviendo en la efectuación fáctica de la experiencia, en la dirección del curso fluyente, quedo absorbi-

do en lo que sale al encuentro en cada caso. Si bien no de forma expresamente consciente, vivo en un nexo de expectativas. Sin interrupciones y sin tener que superar barrera alguna, me deslizo de un acontecimiento a otro: uno se ve hundido por el otro *sin que yo atienda a ello*. No se me ocurre en absoluto prestar atención a esto. Voy nadando en la corriente y dejo que las aguas y las olas rompan detrás de mí. No miro atrás y, viviendo en lo siguiente, no vivo en lo que me salió al encuentro justo antes ni sé de ello en cuanto recién vivido. Quedo absorbido en la respectiva situación y en la serie ininterrumpida de situaciones, concretamente en aquello que me sale al encuentro en tales situaciones. Quedo absorbido en ello, esto es, no miro ni me llevo a conciencia que ahora viene esto y ahora esto otro, sino que estoy *sumergido en* lo que viene, viviéndolo con toda vitalidad. Vivo el nexo de significatividad. Éste se genera en mi tener experiencia y mediante dicho tener experiencia en cuanto tal, en la medida en que yo *nado* justo en esto y aquello en una determinada dirección de expectativas.

Cuanto más ininterrumpida, irreflexiva y entregadamente se vive cada fase momentánea de la vida fáctica, más vivo es el nexo de expectativas que transcurre. Los horizontes se modifican constantemente, y en cada caso estoy abierto sólo para uno, desde el que me deslizo al siguiente, siempre en una completa ausencia de un «en cuanto esto y aquello», esto es, sin caracterización alguna del nexo de significatividades que se está formando ahí por vez primera, así como tampoco de sus fases.

Fenoménicamente, en la experiencia fáctica se da la formación de un nexo que avanza de fase momentánea a fase momentánea sin mirar atrás (que se mantiene en la corriente, va nadando en ella e influye en mi propio nadar de tal y cual modo; **[118]** un nadar que se sumerge siempre en el entorno momentáneo de su situación) — dicha formación de un nexo no se presenta, no vuelve atrás la mirada en su avance fluyente de una fase momentánea presente a la próxima; y, además de su propia formación, determina las fases que fluyen después.

Estos caracteres fenoménicos en los que se da vivencialmente el "qué" experimentado fácticamente se encuentran modificados en el

tomar en conocimiento. En la tendencia de éste, el nexo de experiencia está tomado de antemano relativamente en conjunto, sin que primero esté presente cada una de sus fases. A partir del tiempo del mundo circundante («ayer por la tarde»), o de algún otro modo acorde a la significatividad, se caracteriza y se delimita lo experimentado como una totalidad, como algo que puedo recorrer y que, cuando efectúo el tomar en conocimiento, recorro ateniéndome a su duración ciertamente imprecisa, pero fijada concreta y temporalmente.

Al tomar en conocimiento no sólo se tiende a un nexo como tal, sino que, estando en esa tendencia, dicho nexo es presentificado. Las fases momentáneas están ahora abiertas también al pasado y al futuro, y se las atraviesa en cuanto formando un conjunto, una cierta totalidad vital. Lo experienciado está destacado como un todo y conformado en cuanto tal conjunto al ir tomando en conocimiento cada uno de los pasos.

La tendencia no es ya la de las expectativas fluyentes, sino que se tiende a *solidificar* estructuralmente un nexo en cuanto experimentado y expresado tal cual. Esta solidificación se apoya en la delimitación según el tiempo del mundo circundante y en la presentificación expresa del nexo, se efectúa dentro de dicha delimitación y está guiada por significatividades. De este modo, el tomar en conocimiento *da* expresamente *una forma. Explicita un nexo que la experiencia fáctica no conoce, para el que no tiene órgano alguno.*

Así pues, en lo experimentado fácticamente al ir-con y sumergirse en la *dirección del curso* de la vida, lo que tiene lugar fenoménicamente es la formación de un nexo **[119]** más profundo, que *no está* presente como tal, que fluye sin mirar atrás, *avanzando* de una a otra de las fases momentáneas y abiertas sólo al presente, esto es, manteniéndose en la corriente; mientras que, por su parte, el tomar en conocimiento da una forma tal que unifica de algún modo el nexo de experiencia en cuanto totalidad, que lo delimita de antemano —como algo que debe ser tomado en conocimiento—, que abre las fases momentáneas por todas partes y las agrupa en la intención general, solidificándolas de ese modo; una forma tal que las fases momentáneas están captadas en su plena apertura significativa.

Al definir "qué" se modifica y "en qué" se modifica, hemos tocado también "por medio de qué" y "dónde" se efectúa dicha modificación. Lo decisivo es que la vida, en lugar de seguir avanzando en la tendencia de sus expectativas, formando vida, sale de sí misma y le da una figura a esa vida vivida, estabilizando el sentido del nexo de expectativas y tomándolo como una tendencia expresa. Se aprecia de este modo una legalidad esencial de la vida en y para sí; ésta manifiesta su corriente absoluta y su historia en *ideas*.

Estos procesos de solidicación configuradora de disponibilidades (cf. antes) tienen estas posibilidades, dado que en la realidad experimentada —cuyo sentido es: nexo de significatividades— ciertas significatividades (y todas las demás) pueden cumplir la función de dirigir la estabilización de los nexos de expectativas; de ese modo se realzan círculos de realidades, tales como armas, alimentos, objetos de culto, familias, jefe de tribu, sacerdote, curandero — esta configuración no está ligada a estadios culturales primitivos, sino que puede encontrarse en todo nexo vital fáctico y es justamente lo característico de éste (no tiene nada que ver con una formación de conceptos generalizadora ni con la ordenación de casos bajo conceptos clasificadores).

En el contexto de nuestra problemática, es importante tratar de poner en claro la dirección de esta modificación según su génesis de sentido, **[120]** radicalizarla sin preguntarnos por lo fáctico, *sino por posibilidades ideales de sentido* y por una *idea* última que se manifieste en ella.

§ 26. Radicalización del tomar en conocimiento en dirección al conocimiento teórico de cosas como disolución del nexo de experiencia específicamente fáctico

a) Rememoración de los caracteres fenoménicos antes y después de la modificación propia del tomar en conocimiento

El realce de círculos de realidades que tiene lugar al volverse directriz un nexo de expectativas que, por su parte, se forma a partir de la

experiencia fáctica es tal que los círculos de realidad realzados siguen estando prendidos en el mundo de experiencia fáctico[18].

Pensemos en toda una plenitud fáctica de experiencias y también en todas ellas en cuanto tomadas en conocimiento: narradas, reportadas, presentificadas. Aquí están contenidos ciertos círculos de significatividades realzados, tal vez de modo tal que todo lo que experimenta es interpretable y está interpretado en la experiencia en cuanto formando parte de uno de ellos; en ese caso, dicha plenitud de nexos vitales tiene una oportunidad peculiar y peligrosa.

Si se borran tanto la forma de todo nexo de experiencia como todas las tendencias expectantes concretas, si lo que nos encontramos en las fases momentáneas no está ya ni en el orden de su fáctico y vivo ser experimentado ni en el orden especial que surge al realzar tendencias expectantes especialmente conformadas y estabilizadas, se le sustraen al tomar en conocimiento y a lo tomado en conocimiento tanto aquello que sustenta su solidificación[19] como los medios con los que configura. **[121]** El nexo *se despedaza*. Sin embargo, la inmensa variedad de escombros no es una nada, un mero caos y menos todavía una aglomeración de datos sensibles, como afirmaría una interpretación completamente errónea, sino que cada escombro proviene del derrumbamiento, es un pedazo, un torso, un fragmento. Todavía lleva consigo su provenir del nexo de significatividades del que concretamente proviene. Pero los accesos a éste, la posibilidad de entrar en ellos está denegada. — Escombros surgidos del derrumbamiento de un mundo y, a un tiempo, posibles ladrillos para la *construcción* de algo nuevo, para *una* construcción.

Se trata de una radicalización (*en dirección al conocimiento teórico de cosas*) de la modificación que es propia del tomar en conocimiento, radicalización que se lleva a cabo acentuando lo nuevo e intensi-

[18] El «como» de la significatividad (no se trata de una clasificación formal-general; ¡el principio estructural es esencialmente distinto!)

[19] Tiempo del mundo circundante — significatividades en cuanto ciertas tendencias directrices — en general la posibilidad de un nexo de significatividades completo.

ficando la represión de lo que está expuesto a esa alteración de un modo determinado y justamente en la dirección de esa misma alteración. Todo esto sucede, por así decir, en la esfera de los caracteres fenoménicos.

Para mostrar esto más claramente es preciso recordar una vez más los caracteres fenoménicos antes y después de la modificación.

Antes de la modificación: un avanzar en el curso de experiencia fácticamente vivo sin mirar atrás, pasando de una fase momentánea única y abierta solamente al presente a la siguiente fase momentánea; un avanzar que, a la vez, forma de manera no explícita un nexo de experiencias que siguen viviendo en esta vitalidad no articulada, en la experiencia que sigue fluyendo constantemente.

Después de la modificación: una solidificación del nexo que toma las experiencias desde una tendencia general dirigida de un determinado modo, que abre dicho nexo por todas partes en sus fases momentáneas y, de ese modo, lo realza sacándolo del fluir no articulado.

Lo nuevo:

I. la formación expresa de una totalidad, dirigida de tal o cual modo (según la significatividad); II. la apertura de las fases momentáneas y, con ello, III. la generación de una posibilidad de abarcar con la vista motivada desde ahí.

[122]

Así pues, lo *alterado* es la experiencia abierta únicamente a lo presente y que avanza en la dirección de un nexo de expectativas. Dicha experiencia es *reprimida*: apuntando a la formación de un nexo propio tal que forme una totalidad, abra las fases momentáneas y genere una posibilidad de abarcar con la vista.

Así pues, la modificación se radicaliza intensificando los momentos que se abren paso abruptamente, de manera tal que la formación de un nexo propio resulta lo más pura posible, esto es, no vive ya por gracia del nexo de experiencia que se funda en el curso vital y que el tomar en conocimiento tan sólo destaca —si bien al destacarlo pierde ya su vitalidad y su dirección.

b) La disolución de la obra totalizadora de la experiencia fáctica como ficción metódica

La manera más rápida de llegar a nuestra meta es *fingir* que la experiencia fáctica no opera de ningún modo. ¿Qué significa metódico? Planteamos la ficción recién mencionada. No es posible dar en este momento una explicación fenomenológica en sentido estricto, para ello necesitaríamos una detallada teoría de la formación fenomenológica de situaciones. Así pues, en este caso metódico especial únicamente tomaremos *las* precauciones necesarias para evitar los malentendidos más burdos. A tal efecto, partimos por el contenido de la ficción: es preciso fingir que la experiencia fáctica en su totalidad no opera en absoluto. Esto no significa que debamos pensar la experiencia fáctica como no efectuada fácticamente por nosotros. Si o cuándo tiene lugar la experiencia fáctica o si justo en este segundo deja de tener lugar es algo fenomenológicamente indiferente (no significa nada para nosotros). Por otra parte, esta ficción tampoco implica negar el sentido de experiencia fáctica de la vida, esto es, afirmar que algo así es imposible según su sentido o contradecir la idea de la vida en y para sí. Si la ficción significase eso, se **[123]** suprimiría el círculo de problemas para cuya resolución cumple ella una determinada función metódica.

Así pues, no hay que fingir que, según su sentido, no existe algo así en general, sino que la experiencia fáctica no opera en absoluto. Lo que se finge es *su disolución* dentro de esa vida viva en la que tiene sentido la propia «experiencia fáctica»; una vida que tal vez no exista necesariamente de hecho, pero sí según su sentido. Lo que se finge es la "disolución de la experiencia fáctica" y no como un acontecimiento que ocurre aquí y ahora, sino una vez más *según el sentido*[20] — y no el que uno pueda darle en un cierto momento y de manera accidental (así surgen los famosos engendros fenomenológicos), sino estrictamente en el contexto de sentido de nuestra problemática.

20 «Disolución»: *fenómeno en la génesis de sentido.*

Se trata, pues, de una *indicación metódica práctica y fáctica:* nos sumimos en una experiencia fáctica lo más viva posible en la que nos sumergimos y en la que nos sale al encuentro una rica plenitud de vida. Manteniéndonos en esta situación, nos sumimos entonces en un *tomarla en conocimiento* lo más vivo posible (quizá narrativo) — comprimir ahora, por así decir, tales situaciones, enfatizarlas en su más alta vitalidad y centralidad — pero, a un tiempo, reducida ahora fenomenológicamente.

Sobre este sumirse (del que nos ocuparemos más tarde de forma metódica) es preciso decir de momento que se trata de un sumir-se en el correspondiente nexo vivencial, esto es, que *no* se trata de hacer que desfilen las vivencias ante la mirada, por así decir, que marchen ante ella y menos como si fueran procesos físicos, sino de acompañar, ir-con, «ir» del modo que prescribe el *sentido inmediatamente comprensible* de esta palabra (cuál sea el sentido a comprender: ¡problema!).

No se trata ni de hacer que pasen por delante ni de mirarlas posteriormente o reflexionar sobre ellas; dicho coloquialmente: no quedarse mirando a la luna, tampoco mirarlas por encima, sino *ir con* ellas. Ir es **[124]** más que "moverse" o cambiar de lugar[21]. He aquí una ilustración concreta de esta diferencia (que, de todos modos, sólo tendrá verdadero valor orientativo para quien haya tenido experiencia de ello vivamente): marchar en el convoy militar en distintas situaciones y ver marchar una compañía; o bien en el patinaje sobre hielo: las huellas que se dibujan en el hielo no son ellas mismas el ímpetu de la vida, sino un resultado externo de éste.

Una vez sumidos vivamente en un nexo de experiencia, yendo vivamente con el tomar en conocimiento dicho nexo, disolvemos el *nexo* de experiencia específico en cuanto formador de una totalidad con respecto a lo tomado en conocimiento. Según el sentido de nuestra ficción, deja de estar a disposición la forma de la totalidad que imperaba, en cuanto posibilidad de avanzar en una fase destacada según el tiempo del mundo circundante. De este modo, borra-

[21] Se trata de algo muy distinto, que todas estas imágenes tomadas del mundo circundante no hacen sino confundir.

mos también el rasgo de la experiencia que permanecía intacto al ser tomado en conocimiento y que tan sólo era realzado por dicho tomarlo en conocimiento, a saber, un nexo de significatividades delimitado según el tiempo del mundo circundante; borramos asimismo la consideración sobre la apertura de las fases momentáneas. Al disolver el *nexo* totalizante, éstas se encuentran abiertas meramente al vacío (excepto por su apuntar a los círculos de significatividad). De este modo, se han eliminado todos los impedimentos para la formación pura de un nexo propio. Así podría argumentarse deductivamente — las cosas son de otro modo fenoménicamente.

El tomar en conocimiento pierde de este modo la dirección en que se mueve inequívocamente y, con ello, la posibilidad de que su principio unificador encuentre cumplimiento. Su contenido se desmorona en unidades de realidad más o menos fraccionables (fracciones de significatividad), fragmentos. Cada uno de ellos lleva consigo las líneas que predelinean la posible complementación de su nexo de significatividad: «agente de policía», «puesta de sol», «automóvil», «estar en el seminario», «catedral», «esquí», **[125]** «manual de óptica fisiológica», «bastón», «dar la clase», «farol de gas», «dolor de cabeza» — particularidades de lo disponible que apuntan a determinados círculos de significatividades, que tienen una significatividad realzada por medio de una tendencia directriz que las caracteriza y las *realza* a partir del nexo de experiencia vivo. Pero todavía no le hemos hecho plena justicia a nuestra ficción, todavía no hemos cancelado lo significativo. Todas las particularidades significativas que permanecen tras el fraccionamiento deben perder también ese carácter suyo consistente en señalar a un círculo de significatividad (a una casta o «clase»). Deben ser comunizadas, por así decir. Al perder su carácter significativo, pierden también la posibilidad de generar un nexo a partir de relaciones cosmovisionales: por ejemplo, «en cuanto creadas por Dios», en cuando sustentadas y movidas por un «espíritu absoluto del mundo», etc.

Sin embargo, lo que se encuentra en la tendencia a tomar en conocimiento no es ya una serie de algos en el sentido del «todavía no», del algo no destacado y cuyo círculo de significatividad todavía no está

del todo determinado, pues la posibilidad de dicha determinación se encuentra ahora interrumpida. Tampoco tenemos un algo vacío ante nosotros. Lo que está dado ahora, en cuanto resto por así decir del proceso de represión de los caracteres de realidad de la experiencia, son particularidades —así como acontecimientos particulares— en el carácter del «ya no»: una serie de objetos con los que, no sólo fácticamente, sino según el sentido, *no está permitido* hacer nada en el sentido de la *experiencia fáctica de la vida* y sus realidades. Todo intento de relacionarse con la vivencia en esa dirección cae necesariamente en el vacío. Ahora bien, fijémonos que en ningún momento se ha dicho que se interrumpa *toda* relación vital. Estamos sumidos siempre en una tendencia vivencial viva, en una situación de expectativas. Ésta permanece intacta. Lo que se reprime es únicamente la dirección de sentido específica del quedar absorbido en un nexo de significatividades y la posibilidad de hacer que éste juegue un papel en la formación del nexo **[126]** propio y destacador que se lleva a cabo en el tomar en conocimiento, que destaca explicitando. La tendencia de éste a un nexo propio está ahí, *dirigido* a la realidad, pero está de forma catastrófica, sin posibilidad de dar un paso; está dirigido, pero cae en el vacío porque falta todo carácter de sentido de la significatividad.

Lo que está ahí en el carácter del «ya no» está como correlato de una tendencia todavía despierta, la tendencia expectante y conjuntadora del tomar en conocimiento; pero a la vez es un «todavía no»; esto es, en cuanto estando ahí, se mantiene en un determinado *nexo* horizontal — nexo éste que es ahora una *tarea* y que, en cuanto tarea, depende de sí mismo: visto desde la represión de la significatividad, se trata de un campo de escombros, desde luego; pero en la tendencia a un nexo propio, destacado, abarcable y explícito, se trata de un suelo rico y fructífero con incalculables posibilidades de explicitación.

c) La idea de coseidad como idea directriz de la ciencia

De este modo, en la radicalización fenomenológico-metódica del tomar en conocimiento ha surgido una idea, la idea de un nexo ob-

jetual puro, destacado, solidificado en sí mismo y explícito, al que llamaremos objetualidad cósica o *coseidad* a fin de diferenciarlo de lo formalmente objetual.

El proceso fenomenológico por el que se forma esta idea hace visible que la esfera de coseidad está referida según su sentido a la experiencia fácticamente plena de la significatividad. La evidencia de esta relación de sentido tan sólo se vuelve plenamente irrefutable cuando se comprende totalmente el primado de la vida. Una evidencia, por cierto, en la que se basan todas estas consideraciones, *pero que puede ser conseguida en todo momento* —y tiene una importancia de principio para la aclaración y comprensión de la génesis de sentido de la formación de conceptos que es propia del conocimiento de objetos, así como de la estructura de tales conceptos. (Pero no se parte de una multitud de datos sensibles [127] como algo último y se pregunta entonces cómo resultan de ellos *cosas* y *conceptos cósicos.*)

Denominamos conocimiento teórico de cosas al correlato vivencial, a la vitalidad de la efectuación de esta idea. El horizonte de expectativas no es ya una función del movimiento libre de la vida, de la experiencia fáctica de la significatividad, sino que está rigurosamente predelineado en su qué y su cómo en la misma esfera autónoma de coseidad. Surge mirando hacia ésta, mirando a la tendencia de este nexo. En la correlación entre la esfera cósica y la tarea de formar teóricamente un nexo surgen determinadas ideas directrices especiales, cuya mostración constituye un círculo especial de problemas fenomenológicos que no se debe aislar y mucho menos absolutizar.

El peligro de caer en esto último es grande, casi insuperable. La razón de ello es que la idea de coseidad no surge de un determinado ámbito de experiencia, no está cortada a la medida de uno de esos ámbitos, sino que puede formarse a partir de la experiencia fáctica no destacada. Todo lo que entra en dicha experiencia está en condiciones de ser concernido por la tendencia teórica a un nexo de coseidad, *tiene la posibilidad de ser cosificado.* Así pues, si se considera que la idea de coseidad y de conocimiento teórico de cosas es la idea directriz de la ciencia en general y de toda ciencia, de ello resulta que 1) en esta tendencia es en general imposible una experiencia funda-

mental específica; 2) y, además, que incluso si ésta pudiera realizarse de algún modo mediante un retroceso a la experiencia fáctica de la significatividad —aunque sólo fuera en idea—, ello sería aquí superfluo e insignificante, pues en el conocimiento de cosas se le quita a dicha experiencia el carácter significativo en general y más todavía el suyo específico.

Antes de continuar, es preciso introducir unas consideraciones que aclaran mejor lo anterior y que, además, son necesarias sobre todo para los siguientes pasos y para su efectuación auténtica: *el problema de la donación*. Dejamos de lado todo **[128]** lo anterior e intentamos plantear el problema desde lo fáctico y en la medida en que los objetivos metódicos de nuestras consideraciones lo exigen.

APÉNDICE A

[131]

I. RECONSTRUCCIÓN DE LA PARTE FINAL DEL CURSO A PARTIR DE LOS APUNTES DEL PROPIO HEIDEGGER

1. *El problema de la objetividad cósica y el campo de problemas de la experiencia fundamental específica*

Con lo dicho se plantea el *problema de la donación* del único modo como es posible plantearlo sin caer en lo constructivo y lo teórico en mal sentido; y además se anuncia su solución.

El problema de la donación no es un problema particular de especialistas. En él se separan los caminos de la moderna teoría del conocimiento tanto entre sí como de la fenomenología; ésta debe ante todo desligar el problema de un planteamiento epistemológico que lo estrecha.

Íntimamente conectado con el problema de la donación está el *problema contenido-forma* en general. Este problema preocupa en lo más íntimo a la moderna filosofía trascendental, pero ésta carece de todos los medios para hacerse cargo de él radicalmente.

Ambos problemas están prefigurados en la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que nada llega a expresarse con claridad — imprecisiones esenciales que el neokantismo ha adoptado sin volver a preguntar por la raíz del problema.

Esta controversia es algo más que un asunto accesorio para el desarrollo de la fenomenología, pues nada es más peligroso y contrario a su esencia que quedarse fijada a unos determinados raíles.

Caractericemos brevemente, tan sólo lo necesario para hacer ver el punto problemático, las dos concepciones típicas del problema de la donación: la de la Escuela de Marburgo y la de Rickert.

[132]

Marburgueses:

No es posible hablar en un ningún caso de un objeto dado y acabado. *Antes* de toda donación están el pensamiento y su legalidad, siendo éstos los únicos para los que un objeto puede estar «dado».

El objeto dado no es lo primero; su posición se basa en una función originaria del pensamiento. De modo que el conocimiento no es en absoluto análisis y composición a partir de lo dado.

Objeto X — tarea de la posición que avanza hasta el infinito. Sólo anticipando el cumplimiento del proceso de las posiciones del pensamiento puede hablarse en general del objeto del conocimiento.

Ciertamente, en el pensamiento hay una referencia a algo sensible material, pero esto material, las sensaciones, están siempre únicamente mediadas por las funciones del pensamiento, y en general sólo son objetuales en la medida en que son insertadas por el pensamiento en el sistema relacional de las posiciones de dicho pensamiento.

El problema de lo concreto no es otro que el de lo infinito. Lo a posteriori debe ser generado a partir de lo a priori en el mismo sentido en que cada uno de los miembros de una serie está definido por la ley de ésta y solamente en relación con toda la serie; es más, sólo por ella *es* éste lo que *es*.

1. El pensamiento matemático según series y leyes es absolutizado como proceder teórico; en general, todos los problemas y la formación de conceptos toman su orientación de la legalidad propia de las series (que además es vista como la superación del sistema aristotélico de géneros y especies).

2. De manera teórica y formal, la sensación es puesta como una X (ecuación cognoscitiva), sin que se plantee la pregunta por el modo de conciencia de las sensaciones, por cómo están en general presentes en la conciencia en cuanto algo a determinar y posible X, qué procesos presupone ya esto.

3. Un concepto rígido de conciencia que significa, [133] en el fondo, determinación lógica del objeto por parte del pensamiento, determinación que no es por su parte más que una posición entendida como momento de un proceso ponente infinito.

4. En un sentido amplio en el fondo se encuentra el problema de la *dialéctica*.

El error fundamental de absolutizar la dialéctica consiste en confundir tres ámbitos de problemas distintos: a) el de la captación del objeto, b) el de la expresión y <c)>[*] la determinación lógica de lo captado; por su parte, este no verlos y confundirlos se basa en una teoría de la conciencia inauténtica —construcción— y no acreditable, tal como se manifiesta de forma típica en la Escuela de Marburgo.

¡La experiencia es pensamiento!

No hay experiencia sin pensamiento. No hay un juicio puramente a posteriori. *Incluso en las experiencias más primitivas hay ya pensamiento.* Rickert va todavía un paso más lejos en la presentación de toda determinación formal.

Filosofía trascendental de los valores (Rickert[1], Lask):

En Rickert encontramos otro aspecto desde el principio; lo efectivo, lo «percibido» está dado — es aquello de lo que se tiene experiencia inmediatamente; dicha experiencia tiene que estar presupuesta en toda experiencia científica que quiera seguir siendo tal. En la experiencia hay algo último, indeducible, "irracional"; también la teoría del conocimiento debe aceptar como algo último lo que es efectivo de tal o cual manera; pero el problema no se acaba ahí — problemas formales — forma de la donación. «Dicho más exactamente: ella no se puede ocupar de ésta en absoluto.»[2]. ¿Cómo es posible conciliar lo anterior con la idea de que el deber ser es conceptualmente anterior al ser?

«Si, por ejemplo, me son dadas dos manchas de color», desde el punto de vista del idealismo trascendental **[134]** no puedo sino re-

[*] En el original falta marcar el tercer elemento, de ahí que lo hayamos incluido entre paréntesis angulares. Haremos uso de este recurso en lo que sigue para las partes especialmente elípticas del texto. *(N. del T.)*

[1] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* [El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental]. Tercera edición revisada y aumentada. Tübingen, 1915, pp. 376-ss.

[2] Loc. cit., p. 377.

conocer «aquello por lo cual una es azul y la otra roja»[3]. Todo «pensamiento» encuentra aquí un límite. «Tan sólo reflexiono sobre lo siguiente: que reconozco esto azul y esto rojo "*como un hecho*"», esto es, que les atribuyo la forma de la donación[4]. Buscamos las formas comunes de los juicios — y no una deducción racionalista de la donación a partir de un principio superior[5].

«Comprender la donación como categoría.»[6].

Se debe mostrar entonces que la verdad de los juicios puramente fácticos, «que se limitan a constatar los contenidos de conciencia como dados»[7], también se basa en una forma, que hay forma incluso allí donde se suele creer que sólo hay contenido.

«Color es» = «color es contenido de conciencia, es un hecho, está dado, es percibido»[8].

«Este color» — «este color dado» — ¡no se achaca a otro en el ámbito de la mera representación!

Categoría de la donación: forma del "ser-esto", forma de la donación individual. «Concepto del sentido formalmente idéntico de la afirmación de lo efectivo.»[9].

Lo percibido es ya siempre lo tomado por verdadero[10*]. Si por experiencia entendemos lo percibido, lo efectivo, se muestra que no hay ninguna experiencia *sin pensamiento*»[11]. Toda *impresión sensible percibida* es *problemática*. En un sentido epistemológico, no hay «experiencia pura» en absoluto[12].

[3] Ibíd.
[4] Ibíd.
[5] Ibíd.
[6] Ibíd.
[7] Loc. cit., p. 378.
[8] Ibíd.
[9] Loc. cit., p. 382.
[10] Loc. cit., p. 378.
[*] Juego de palabras intraducible entre «das Wahrgenommene» «lo percibido» y «das für wahr Genommene» «lo tomado por verdadero». *(N. del T.)*
[11] Loc. cit., p. 383.
[12] Loc. cit., p. 384.

[135]

Todo juicio de percepción tiene dos caras — su contenido refiere al ser, su *forma*, a un deber ser[13].

Rickert confunde "impresión sensible percibida", «constatar un contenido de conciencia como dado»[14] y experiencia fáctica trascendente (en ella no se constata ninguna impresión sensible). Esto se debe a que la problemática es transpuesta sin más a una esfera ficticia. Se construye un *concepto de experiencia pura* —que pertenece a una esfera totalmente distinta que la experiencia fáctica del mundo circundante, incluso si ésta no tuviera más que un mínimo de significatividad— y se descubre en ella un contenido, sin problematizar en ningún momento su correlato vivencial, y no se problematiza porque se ha compuesto un concepto de conciencia en general que es pura construcción.

En ambos casos se trata de *construcciones lógicas vacías*. Aquello de lo que se tiene experiencia en la experiencia fáctica es transformado en algo *encontrado inmanentemente* — mediante una falsa absolutización del principio de inmanencia. Toda objetualidad es un objeto de conocimiento. Pero esto no significa que todo momento de sentido constitutivo de los objetos sea a la vez *conocido* ni que dicho conocimiento pueda equipararse con la trascendencia.

*

2. *Filosofía — una lucha por el método*

Toda auténtica filosofía es en sus propias fuerzas motrices una lucha por el método, y lo es de tal manera que todo método disponible (así como los modos de conocer y los ideales cognoscitivos) debe ser superado siempre de nuevo. ¡¡La fenomenología no es una filosofía

13 Loc. cit., p. 386.
14 Loc. cit., p. 378.

para cualquiera!! Uno no se vuelve filósofo [**136**] por aprender y *dominar* un método. Lo particular del método filosófico es que no se puede tecnificar. Allí donde parecen tener éxito los ensayos en este sentido y se impone la intención de aplicarlo en esa instrumentalización autónoma para ir sumando «resultado» tras «resultado» y amontonar una masa de conocimientos, se ha abandonado ya el campo de problemas filosófico y no hay esperanza de volver a ganarlo con el método y sus sutiles diferenciaciones.

Las consideraciones anteriores se habrían malentendido totalmente y no habrían alcanzado aún en general la actitud filosófico-comprensiva si fueran asumidas como proposiciones cognoscitivas, pretendidas verdades de las que algo se deduce y resulta con necesidad lógica.

Ellas son antes bien *una forma, figura* de la preparación de la situación de la comprensión filosófica, un despertar la disposición para liberar la captación filosófica, o dicho más precisamente: la captación del camino hacia la problemática filosófica misma.

Nos hemos movido —unilateralmente— en dirección a un lugar especialmente destacado, desde el que se ofrecen determinados horizontes que le corresponden. Ahora debe llevarse a cabo el ensayo de ganar desde ahí la actitud filosófica y, con ello, superar de nuevo el aislamiento, es decir, comprenderlo filosóficamente como tal aislamiento. ¡¡Incluso la *agudización* será dejada de lado!!

[Este particular modo de consideración ha sido mantenido a lo largo del curso; aquí y ahora, por motivos prácticos, <se impone> una ruptura. Necesaria para lo que sigue, <aunque> no de manera detallada y concreta: la riqueza de las relaciones <permanece> oculta.

Intercalar: aclaración del concepto de fenómeno y consecución de una idea de fenomenología, es decir, de subjetidad —sólo la conformación de la *vida*—, pero de *aquella* subjetidad que juega un papel *especial*, y no el papel maleable y absolutizable que tiene en la filosofía trascendental. No <seguir> en esa dirección, volver al método: el primado [**137**] de la vida ha sido anunciado ya en las consideraciones previas. Pregunta: si el apoderarse filosóficamente del objeto temático es preciso lograrlo *de continuo* o bien mediante un salto; *y si salto* quiere decir saltar en una nueva actitud que está ya de algún

modo dispuesta en la forma de una facultad — *o, más bien, ganar puramente* un comportamiento que ya está vivo. ¿No se da *ahí* una *continuidad*? ¿Dónde estaría entonces el salto? ¿No hay, pues, salto alguno? Eso no implica que la actitud filosófica y la no-filosófica no sean fundamentalmente diferentes.]

Remisión a lo anterior y a lo que sigue

Planteamiento de la idea de *ciencia del origen* de la vida en y para sí; modo de *presentarla* — expresarla: saltar hacia delante y hacia atrás; el no moverse del sitio y aun así aproximarse al origen *anuncia* una ciencia particular, por lo que su designación se va volviendo finalmente inadecuada cuanto más nos *acercamos* al origen. («*Rigurosidad*» del método)

La «*rigurosidad*» del *método* no tiene nada que ver con la exactitud racionalista de las ciencias naturales. La «rigurosidad» no se refiere a la demostración lógica o la argumentación irrefutable, a que las cuentas salgan sin resto o a la claridad de los conceptos matemáticos; «*estricto*» <significa> «*esforzado*»[*], *entregado puramente a las auténticas situaciones vitales*. ¡¡Pero, visto desde el otro lado, nada de mística ni misticismo tampoco, nada de afectación arbitraria y emociones enfermizas!!

Autosuficiencia, carácter expresivo, significatividad... no deben ahora ser formalizados y difuminados en un "en general", sino ser *interpretados* ellos mismos, al modo de la comprensión fenomenológica del origen, como formas autosuficientes y significativas de expresar la vida en su absoluta concreción (traer consigo y ganar condiciones de situación).

En correspondencia con la especial acentuación del nexo expresivo *ciencia* (tomar en conocimiento) debemos dejar de lado los caracteres definitorios que encontramos allí **[138]** y plantear el problema de la expresión filosófico-fenomenológica de la vida — dejarlos de lado, pues la disposición filosófica no se mueve en la dirección de la objetivación.

*

[*] Heidegger hace aquí un juego de palabras entre «streng» («estricto») y «angestrengt» («esforzado»). *(N. del T.)*

3. *Auténticas «fases» de la comprensión pura*

Intuición, o sea, *intuición de la vivencia,* es decir, captación originaria y *genuina* de la vivencia; las vivencias mismas —no sus derivados, sino ellas mismas en su completitud fenoménica, que es la única que puede entrar en consideración— y siempre en situaciones, genuinamente en tanto que vivencias y no como *objetos* que comparecen de algún modo — es decir, la captación tiene aquí una forma que no se encuentra en otro lugar, la forma propia de la *comprensión pura.* «Puro» no significa lógico, carente de contradicción, y mucho menos todavía la «generalidad "en general"».

La *estructura de la comprensión pura* misma en cuanto forma de captación de las vivencias en relevancia fenomenológica, su genuina figura explicitativa: interpretación de nexos de sentido y, con ello, construcción interpretativa de las posibles situaciones tendenciales dominantes según el sentido como figuras expresivas últimas de *posibles* dominantes puras de la vida originaria.

La relación entre la comprensión — las relaciones interpretativas y constructivas en sí y unas con otras; el una con otra y por medio de otra y no sin la otra como lo dialéctico en su relación con la comprensión pura; originariedad y no-originariedad de lo dialéctico; *lo dialéctico de una posible comprensión pura (forma de captación)* o tan sólo *forma de expresión,* lo originario y último precisamente de esta relación expresiva.

En las partes preparatorias de la caracterización del mundo circundante <se entrometen> *también* ineludiblemente los necesarios recursos de fácil manejo propios de lo teórico — como inclusiones; este aspecto en lo que atañe al **[139]** *mundo del sí-mismo* — una destrucción crítica de éste — acercamiento a la *vida del espíritu.*

¡Conformación de un objeto de captación filosófico-metódica!

Método (todo bajo una intuición fundamental no explícita, viva): primero, destrucción y sus posibles pasos; segundo, comprensión pura; tercero, interpretación; cuarto, reconstrucción.

*

4. *El camino hacia el método fenomenológico y los caracteres fundamentales de la fenomenología*

La puesta de relieve pre-interpretativa de los tres caracteres —«autosuficiencia», «nexo expresivo» y «significatividad»— en tanto caracteres con los que nos encontramos en la vida fáctica se llevó a cabo con el propósito metódico de poner a disposición los motivos que muestren el camino para una captación lo más concreta posible de la vida misma. Dicha captación fue planteada como la comprensión originaria de la vida.

La vida originaria mundana y la comprensión originaria coinciden de modo vivo en la medida en que la originariedad misma constituye el motivo y la norma de la actitud fundamental.

Se designa metódicamente como «fenomenología» al nexo de las fases investigativas explícitas y los niveles expresivos de dicha comprensión. La tarea ahora es la explicitación de estas ideas.

Con todo ello debería haberse anunciado ya lo que en este momento tan sólo se dirá rápidamente: que la fenomenología así entendida se identifica con la filosofía, que no es el caso que la filosofía *propiamente dicha* se construya después sobre la fenomenología en cuanto necesaria ciencia previa.

Este paso hacia una supuesta filosofía *propiamente dicha* —cosmovisión científica— tiene lugar cuando, partiendo de intuiciones auténticas pero sin clara conciencia de su propia originariedad filosófica, **[140]** la vitalidad de dicha intuición originaria decae a medio camino y no es traída a culminación originaria, es decir, no es captada ya originariamente. Como muestra la historia de las filosofía en muchas de sus formas, este paso se da la mayoría de las veces al ir más allá de las auténticas intuiciones —que tienen siempre la forma de una situación histórica concreta de la vida en y para sí—, al considerarlas individuaciones insuficientes, aspectos «aislados» y «primeros pasos» (cuando son ya una totalidad), y seguir avanzando hacia algo universal, con la tendencia a una repercusión práctica.

¡¡De este modo se cosifican la sistematicidad y la metodología!! (El sistema de valores de Rickert; Münsterberg.) Determinados ám-

bitos de problemas e incluso disciplinas enteras son cortados según el patrón de esta finalidad y absolutizados como universalmente válidos y teóricamente vinculantes.

Hoy tampoco se quiere ver que, en vez de disiparlas, esas absolutizaciones dogmáticas tienen como resultado precisamente esa contingencia y relatividad de la filosofía tan universalmente lamentadas y en la mayoría de los casos malentendidas; que inducen justamente a que la historia de la filosofía sea vista como una disputa de opiniones — un mutuo arrojarse principios y verdades.

Como consecuencia de tales absolutizaciones desencaminadas por una falsa exageración de un concepto de ciencia corto de miras, se dirigen contra la filosofía y su historia objeciones típicas y repetidas hasta la saciedad; objeciones a las que se pretende hacer frente en renovados ensayos de filosofía absoluta en un sentido equivocado, en vez de comprenderlas como inadecuadas e ignorarlas, liberando así las fuerzas para auténticas tareas. La comprensión de estas objeciones nos sirve metódicamente para renunciar a aspiraciones y valoraciones erróneas y estar así en disposición de participar en la actitud fundamental de un modo más desenvuelto y libre.

[141]

[Es un camino más breve hacia la consecución de la actitud fundamental que reemplaza al método expositivo de la lección, originalmente más extenso; no obstante, como en todos los atajos, una renuncia a perspectivas más ricas.]

1. La filosofía no llega nunca a resultados definitivos, sino únicamente a opiniones y convicciones de "pensadores" individuales, condicionadas por la historia o por el medio.

2. Nunca logra el consenso y el acuerdo de todos sobre lo que ella sea, sólo una multiplicidad contrapuesta de puntos de vista y pareceres.

3. Falta una argumentación clara, inequívoca, irrefutable y un método concluyente, que construya paso a paso y establezca un conjunto homogéneo de proposiciones que pueda ser recorrido de un

extremo a otro, una y otra vez y siempre en el mismo sentido, y que además pueda ser contemplado según la línea bosquejada previamente — en lugar de eso, mezclas siempre renovadas de puntos de vista y direcciones investigativas.

4. La filosofía empieza siempre de cero. Todos quieren volver a los principios y a una nueva fundación, en lugar de poner de una vez por todas el fundamento, de encontrar reposo en ella, y que los sucesores asuman la tarea mucho más liviana de especialización, refinamiento, ampliación, consolidación y ornamentación.

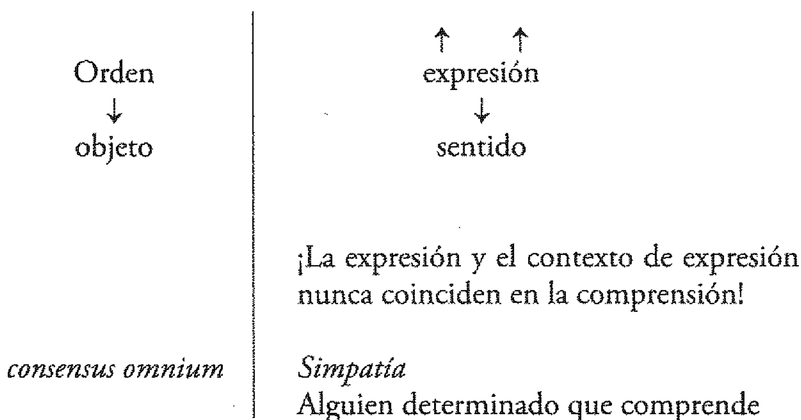
¡¡Todo esto son síntomas de que la filosofía no ha encontrado aún su propio centro y está todavía muy lejos del ideal de ser un remedio casero para cualquiera!! Pero la fenomenología es el ensayo radical de disipar definitivamente las carencias puestas de relieve por estas objeciones y realizar los ideales que las motivan. La fenomenología hace suyos esos reproches contra la filosofía anterior. ¿Cómo es posible conciliar esto con la obligación de comprender estas objeciones como desaciertos y con que sea precisamente esta comprensión la que ponga al descubierto el camino a la fenomenología? ¿Qué queda entonces de los ideales de la fenomenología como investigación rigurosa? ¿No es todo esto **[142]** una recaída en las acostumbradas filosofías del punto de vista y de la cosmovisión?

¿O acaso no es esta alternativa —por un lado, filosofía estrictamente científica en un determinado sentido y, por otro, filosofía de la cosmovisión— al cabo más bien una alternativa no originaria, lo más alejada posible de la rigurosidad propia de la originariedad, situada en un abandono de la fenomenología? Y la base motivadora de estas objeciones que la fenomenología aparentemente concedería ¿<no es> ya una deformación de la experiencia fundamental de toda fenomenología? No debemos tranquilizarnos precipitadamente con alternativas ya instituidas, ni tomarlas en serio de inmediato.

ad 1: Resultados definitivos, proposiciones últimas, por tanto, que determinan un objeto temático de tal modo que dicha determinación no precisa ser revocada nunca más, <todo esto> *presupone* que lo a determinar *permite* una *tal determinación*, es decir, que es un

objeto, esto es, que el objeto temático es susceptible de ser sometido a un orden, a una ordenación dentro de un marco delimitado de manera fija mediante simples puntos de vista de la consideración. La posibilidad de orden[15] <está>, por ende, *constreñida*; es posible reducir las relaciones de orden a un número determinado —si se amplía suficientemente el marco ordenador.

Por el lado del proceder cognoscitivo guiado metódicamente, la exigencia de resultados definitivos presupone que las tendencias *directrices* de la formación de conceptos **[143]** entran en juego de tal manera que dichos conceptos expresan una relación de orden *y sólo eso*, que la completitud intuitiva en tanto que excedente es eliminada por molesta, *que el concepto científico no tiene la función de expresar sino meramente la de ordenar.*



[15] *Descubrir ciertos objetos definitivamente, determinación de orden*;
cf. lo anterior acerca del proceder teórico. Principios de orden que solamente <determinan> entre ellos mismos la relación de orden;
el proceso de este encontrar orden;
orden — no restringido a la estructura originaria ciencia;
tendencia intencionada: orden último — y tipificación funcional unívoca de los elementos de orden dentro de la totalidad de orden;
conceptos fijos — susceptibles de ser fijados y en todo momento accesibles en definiciones — cf. posiciones de orden;
disponibilidades practicables — accesibles unívocamente (que tiene por resultado lo contrario de la formación conceptual, una deformación de la intuición).

Las relaciones de orden no deben permitir movimiento funcional alguno, sino sostenerse recíprocamente y quedar fijadas en el marco global.

ad 2: La segunda objeción sólo tiene sentido si se dan por supuestas las tendencias anteriormente referidas. En ello está presente la tendencia a una accesibilidad unívoca, con arreglo a orden y no a expresión, al sistema ordenante en general; de modo que lo mentado por el sujeto de conocimiento en este tipo de pensamiento cognoscitivo coincide en todos los casos. Puesto que la tendencia a determinar cognoscitiva y objetivamente está unívocamente sometida a principios de orden también limitados y con una cantidad limitada de elementos de orden, se neutraliza la posibilidad de divergencia, el *consensus omnium* está dado de antemano. (Unidad del acuerdo según un orden [coincidencia].)

ad 3: Y a partir de la presuposición de 1 y 2, es posible exigir un método cuyo curso esté previamente trazado por pasos unívocos, **[144]** que sea aplicable a todo posible objeto y manejable siempre en el mismo sentido (*método ordenante*). En la medida en que el ámbito objetivo en general posea un marco unívoco, los elementos fundamentales de la determinación objetiva sean accesibles y cuantificables, y la posibilidad de los puntos de vista que dirigen la determinación esté delimitada mediante el marco objetivo mismo o, al menos, sea determinable *idealiter*, todo método será unívoco según su propio rasgo principal.

ad 4: De este modo se afianza finalmente el curso seguro del conocimiento científico en esta acepción del mismo. Una vez que los reyes han puesto el fundamento, los jornaleros pueden y deben arrastrar ladrillos para seguir construyendo la casa, y cada uno de ellos le entrega al siguiente el patrón, la escuadra, la pala y la paleta para que éste construya la siguiente planta.

Atomismo de lo lógico —

único objeto temático del conocimiento: *Objetos* — naturalismo larvado, que es tanto más fatídico cuanto, precisamente en sus más elevadas ideas y conformaciones, combate el naturalismo tosco —*el naturalismo ciego para las ideas*— y está muy orgulloso de su superación.

Filosofía transcendental — no es inadecuada por provenir hasta ahora del primado del conocimiento teórico y por permitir que todos los problemas filosóficos estén dominados por él, sino porque en general toda idea de una ciencia de la conciencia —independientemente de si se la concibe como ciencia previa de la filosofía o bien como esta misma— tiende a una analítica sistemática y a una deducción, cuya posibilidad *ideal* tiene ya como motivo el ideal de conocimiento anteriormente mencionado (que estos objetos estén en una dimensión pretendidamente distinta de formas categoriales no cambia nada por principio en la postura de fondo).

Es del todo imposible ganar la vida de ese modo, porque con la meta directriz se han derribado ya desde el principio todos los puentes hacia ella.

[145]

Se ha ganado la experiencia fundamental de que la *vida en cuanto tal* nunca podrá convertirse en *objeto*, de que todos los ideales de ciencia motivados por pensamientos objetivos son necesariamente un error.

Se afirmó ya en las primeras sesiones del curso que el radicalismo de la fenomenología tiene que dirigirse del modo más radical contra esta misma, más exactamente, contra todas las desviaciones fenomenológicas —el caer fuera de la actitud fundamental—, contra el poner fuera de juego su nueva y continua revitalización, contra el deslizarse, casi siempre de forma imperceptible, a una actitud no originaria y a la estabilización y consecución de motivos no originarios.

Lo creador de la crítica del origen entendida fenomenológicamente: la crítica filosófica es de una rigurosidad propia, que no se encuentra en las ciencias y tampoco se aprende técnicamente, precisamente porque demanda entrar en todo momento en la vitalidad de la vida misma, y eso que exige a la vida espiritual requisitos mucho mayores que los de la más complicada metodología lógica y conceptual.

La vida *no es un objeto*; pero tampoco es aprehensible filosóficamente mediante un anclaje en el *sujeto*, mediante formas de conside-

ración yoicas. Objetivación y subjetivación son modos de teorización. También la reflexión inmanente está dirigida a *transcendencias* objetivadas.

La captación fenomenológica de la vida: hacia la vida en tanto que vida = su manifestación desde su origen — asir su vitalidad en las manifestaciones mismas[16].

Decidimos esta cuestión discutiendo las objeciones y demostrando lo desatinado de éstas. Y lo hacemos, además, *poniendo de relieve* su base motivadora, es decir, el presupuesto, las tendencias no formuladas, y mostrando que éstas [**146**] son *absolutizadas* en un determinado sentido, a saber, tomándolas como expresión, como única y última expresión, de *la* tendencia y la norma *del* espíritu cognoscente, cuando únicamente son condiciones de disponibilidades lógicas, unívocas y accesibles para poder ordenar claramente un campo-marco de objetos delimitado y homogéneo. [Por su parte, las sesiones finales que restan pretenden motivar, de forma aplicativa, el intento todavía más profundo del significado fundamental de la intuición cumplimentadora (¡sólo para no caer en el peligro de tomar como patrón la percepción de cosas!)]

Un paso decisivo de la fenomenología: acentuación de la *intuición originaria* — ¡Evidencia! — idea de la *descripción adecuada.*

No obstante, ambas *intuiciones* —absolutamente concretas en su vitalidad originaria— caen fácilmente en la *degradación* de una deformación inadvertida, arruinando así sus propias posibilidades de ser eficaces.

Intuición, no como *comprensión* — el problema de la descripción, *en tanto que problema fenomenológico, no planteado en general.*

Qué, en qué y cómo se expresa la comprensión intuitiva y toma su plenitud — no sólo el *material.*

Ontología — ya el mismo término señala que no se ha visto el problema decisivo: *historia y vida.*

[16] Cf. la anotación «Dirección propia de la fenomenología» [no se pudo encontrar en el legado].

Mirada previa a la actitud fundamental y a la idea de comprensión del origen:

la primera donación previa del nexo precedente, exigida por la comprensión misma; a partir de ahí, ser gradualmente más concretos en la expresión y la comprensión;

puesto que no nos las habemos con un problema filosófico determinado, sino con la filosofía, su carácter mismo de investigación y de expresión, también el regreso al origen debe ponerse en marcha bajo la figura de una supuesta ciencia de un campo, y además de uno tal que sea esencialmente [147] adecuado para acercarnos al ámbito de origen de la vida misma[17].

Las consideraciones anteriores nos llevaron hasta la pregunta por una ciencia del mundo del sí-mismo. A esta pregunta se le dio una formulación contemporánea: el problema de la psicología. Por el momento quedará sin decidir si eso que hoy se hace valer como psicología es efectivamente psicología, si hay psicología en tanto que ciencia en un sentido objetivador, si hay en general una psicología junto a la filosofía, o <incluso> en su interior, o si en el fondo —lo que es mi convicción— todos estos problemas son inauténticos y erróneos.

En lo que respecta a la dirección de su postura y a su metodología, la psicología actual y su concepción del problema son para nosotros meramente una acuñación fáctica de la vida actual, a la que sometemos a una crítica dirigida a la comprensión del origen. Dicho más exactamente: buscamos los elementos y tendencias que se mueven en la dirección de una deformación objetivadora o subjetivadora de la vida, así como los motivos y los puntos de fractura en los que se introduce tal deformación. (¡¡El desmontaje de cualquier tendencia motivadora en la vida viva y su activación pura según el origen!!)

*

[17] *Conceptos expresivos* — momentos de referencia re-captadores y pre-captadores (Motivo) (Tendencia).

5. *Historia — Vida — Fenomenología — (Ontología)*

La fenomenología se dirige a figuras concretas de expresión del espíritu (*ante* lo concreto no hay escapatoria —en un marco—, sólo queda la posibilidad de la expresión). No busca el auténtico origen vivo en *un* universal **[148]** vacío y último, sino en esta o aquella figura concreta — no se echa mano de "ésta" o "aquélla" al azar, sino que se las gana mediante la crítica puramente deformativa.

No puedo tomar aquí como hilo conductor una ontología de un campo de objetos, porque la finalidad de dicha ontología no es otra que ser el conjunto "formal", racional del modo más radicalmente deformado, de los principios y elementos de ordenación de dicho campo.

En dichas figuras expresivas gano la protohistoria de la vida misma mediante la comprensión del origen, la interpretación y la "construcción"; no en una secuencia lineal de *estadios*, sino en una *producción* que irrumpe una y otra vez desde el origen. No leyes universales, sino relaciones de sentido manifestadas que, en cuanto figuras puras de expresión de la vida, dan a esta misma.

[El significado de la auténtica filosofía se mide por su cercanía y vitalidad respecto al origen.][18]

La vida no es un desconcierto caótico de oscuros raudales, ni un vago principio de fuerza, ni un exceso ilimitado y que todo lo devora, sino que *es lo que es sólo como figura concreta con sentido.*

Puesto que la vida se expresa de algún modo en todas sus figuras y, con ello, está sujeta a una deformación que, en cuanto viva, experimenta justamente su vitalidad, su cuestionabilidad, tensión, etc., el sentido fundamental del método fenomenológico y del filosófico en general es decir no, la *productividad del no* (sentido de la dialéctica hegeliana).

El origen no es un principio universal, una fuente de fuerza, sino la figura de la producción de la vida en todas sus situaciones, *la* fi-

[18] ¡¡Cf. la anotación «Norma y carácter de validez»!! [no se pudo encontrar en el legado].

gura que comprendo y alcanzo siempre en una particular *cualidad* figurativa.

Las ciencias objetivas y subjetivas son auténticas [149] figuras de la vida que conducen fuera de esta misma; en tanto que auténticas producciones, tienen su sentido originario y han de ser comprendidas ellas mismas a partir del origen.

La fenomenología, la filosofía, no es simplemente una ciencia, pero puesta en [...][19] nueva dimensión; objetividad o subjetividad de las ciencias, de las que <aquélla> diferiría sólo por una (así llamada) dimensión de las leyes de la legalidad. (Dimensiones — diferentes se mantienen en el mismo medio de la objetividad o la subjetividad.)

La *objetivación de las ciencias particulares*, la fijación y contraposición cosificante de formas objetivas, nos impide ver que las supuestas alternativas últimas que nos guían son a fin de cuentas formalizaciones casi siempre desencaminadas de tales posiciones objetivas:

racionalismo — irracionalismo
ciencia — mística
claridad (teórica, objetiva) — falta de claridad
objetivación — subjetivación
interior — exterior
o
validez absoluta racional — validez relativa
verdad absoluta — escepticismo
dogmatismo — escepticismo
conocimiento racional auténtico — inauténtico, dado mediante experiencia
transcendencia — inmanencia

La *investigación filosófica no* es:

ni reflexión y sistematización de principios cognoscitivos y leyes universales del ser, de modo que la filosofía respondiera sólo a la pregunta: qué «es», qué objetos hay aquí y allá; *ni* un adoctrinamiento en el sentido de poner a disposición sentencias y normas prácticas

[19] Dos palabras ilegibles.

cuya observancia conlleve ventajas constatables, posibilidades práctico-fácticas de dirigir la vida; *sino* un [150] conducir investigativa y comprensivamente a las figuras mismas de la vida; no con instrucciones y reglas, no historicistamente a modo de una comprensión histórica en el sentido de lo objetivado y meramente pasado, sino un conducir que, en lugares decisivos y en general, entrega el comprender vivo a sí mismo y a la autenticidad de su comprensión del origen, a partir del cual le surgen auténticos motivos para sus determinaciones (tareas) pertinentes, para las de su generación y la humanidad.

Filosofía

— ni investigación meramente temática y objetiva (válido para las proposiciones)
— ni instrucción y mandamiento sermonario y profético,
— sino: conducción comprensiva;
— tampoco empleo práctico de normas,
— sino auténtica posibilidad de conducción y configuración misma.

La comprensión misma es conducción, en la medida en que la comprensión es siempre comprensión de la vida y, con ello, formación, mantenimiento y reblandecimiento de la motivación y la autenticidad de la vida comprensiva misma.

Toda filosofía auténtica nace de la *necesidad* de plenitud de la vida, no de un pseudoproblema epistemológico o de una pregunta ética fundamental.

Si se destruye el orden racional, no resulta un caos, un tumulto o algo por el estilo, sino que quedan fragmentos de figuras expresivas que es preciso indagar interpretativa y configurativamente mediante la comprensión del origen.

(Primado de la vida concreta en cuanto vida plenificada de sentido en cada uno de sus estadios. No un mero mecanismo de aconteceres.)

En filosofía no hay definiciones porque no hay objetos, sino tan sólo nexos expresivos que es preciso indagar (comprender). Cuando me entrego auténticamente a tal o cual situación, me sale al encuentro tal o cual nexo de sentido.

[151]

Reducción fenomenológica: una vez efectuada, en la medida en que uno lo considere en general necesario (sólo lo es si se asume previamente el punto de vista transcendental), surge por vez primera el verdadero problema: *¿Y ahora qué?*

Me he liberado de las ataduras — pero, ¿qué se supone que debe suceder ahora? La reducción no es ella misma productiva. Respuesta: *¡ver!* Pero, ¡¡qué y cómo!! (Transcendental, teórico-cognoscitivamente — «¿qué aspecto tiene la conciencia?». No tiene ningún aspecto porque no es ningún objeto.)

*

6. *Tendencia y motivo de la objetualización psicológica*

Deberíamos ver ahora de forma concreta y detallada el trabajo efectivo de la psicología en los diversos ámbitos de investigación psicológica y según las distintas escuelas y corrientes.

Por sorprendentemente rica que pueda resultar dicha investigación, debo prescindir aquí de un tratamiento concreto. Si lo único que antes pretendimos fue hacer comprender que la vida anímica es objetualizada, convertida en objeto temático, debemos ahora comprender la tendencia y el motivo de dicha objetualización, y, más concretamente, si con ella se conforma una *tendencia definitiva* de la vida.

Concentro lo importante en los dos siguientes aspectos:

1. la pregunta por la dirección de la posición [dirección de la observación];
2. la pregunta por la formación de conceptos psicológicos [conceptos objetivos (palabras)]

Como los propios psicólogos raramente formulan estos problemas de manera explícita y, en esos casos, lo hacen toscamente; y como, por otro lado, debe evitarse presentar (ya aquí) conceptos fe-

nomenológicos, caracterizaré dichos problemas usando la formulación incompleta [152] que encontramos en la línea de investigación psicológica y que, en principio, parece bastar para sus fines. [Aquí se descubre enseguida que las usuales teorías filosóficas y las fundamentaciones lógicas de la psicología están muy alejadas de un conocimiento concreto de la investigación fáctica y se mueven en un plano de vacuidad conceptual necesariamente infructífero.]

ad 1)[20]

Seguimiento de la deformación desde atrás (*metódicamente: "sin interpretar el sentido"*).

Estar despojado de toda significatividad; la realidad, los objetos, los procesos en la determinabilidad fija de su aparecer, transformarse y desaparecer — referencias, pero no relaciones*; al pensar ulteriormente o "*de refilón*" un yo, subsiste también el carácter de objeto.

El método está trazado en esa dirección, y se va perfeccionando según dispone de los medios para llevar a cabo una objetivación lo más radical posible y para desconectar todas las relaciones vivas a fin de ganar referencias objetivas puras. Con esto se corresponde el establecimiento del marco — *Clasificación* («desconexión del concepto de substancia» —«yo puro»).

Conceptos descriptivos — contienen («notas») lo que está dado «directamente» en las vivencias.

Conceptos explicativos — notas «que *no están contenidas* en las vivencias a partir de las cuales han sido ganadas».

[20] Cf. la anotación «Sobre la autopercepción» [no se pudo encontrar en el legado].

* Heidegger distingue aquí entre *Bezüge* y *Beziehungen*, palabras ambas que podrían traducirse como «relaciones». *Bezug* ha sido traducido a menudo como «respecto», pero eso oscurece su sentido. Se trata de distinguir entre la concreta y viva forma de relacionarse con algo en la vida cotidiana (*Bezug*) y las relaciones objetivas que pretenden constatarse y fijarse en la teoría (*Beziehungen*). Por ello, optamos por traducir lo primero como «relación» y lo segundo como «referencia». *(N. del T.)*

¡El «camino» desde el objeto (vivencia) hasta el concepto, diferente en cada caso! — ¡¡y, no obstante, un único sentido: *objetivador*!!

Los conceptos descriptivos surgen de la simple percepción de las vivencias; esta tendencia directriz conforma entonces de manera objetivadora un estrato del objeto temático.

*

[153]

Ejemplos de supuestos conceptos descriptivos (clasificación) — ejemplos de supuestos conceptos funcionales (todavía contienen esas notas que no están dadas en las vivencias mismas): embotamiento afectivo — falsos recuerdos — «umbrales» (al hacer valer descripciones, la psicología es comprendida como descripción clasificatoria); sentimiento y memoria — caracteres de la vivencia, comprensibles en un sentido amplio. En los conceptos descriptivos y funcionales no hay nada puramente vivencial, sino de índole objetiva.

Concepto funcional — mezcla de rudimentos auténticos de formas de relación con datos del objeto.

No se pueden separar 1) la dirección de la postura y 2) la formación de conceptos.

Motiva las formas de expresión, empuja en sí mismo a ellas y es una *figura expresiva* originaria. La postura es expresión — esto no es desfiguración, pues la vida en general y por todas partes es sólo expresión y es vivida en la expresión. Toda postura, una conjunción de la vida.

¿Es necesaria para la psicología esta mezcla: que lo que es como sentido esté contaminado con lo que tiene carácter de objeto — que lo que es como objeto esté afectado por lo que tiene carácter de sentido; o, así como hay objetos puros, hay también vivencias puras y, además, un sentido puro de la vivencia? ¿Cómo llego a lo psíquico? ¿Partiendo de las vivencias o partiendo de los objetos mediante la destrucción del mundo de la vivencia o la construcción de un ámbito objetivo?

¿Es ésta una verdadera alternativa que pueda discutirse si no se ha comprendido antes qué son en general las vivencias, qué se quiere

decir con esa palabra? Pero ¿cómo logro una intuición fundamental de las vivencias y sus nexos?

Si nos hubiéramos dejado guiar hasta ahora por un sistema conceptual de la psicología ya fijado y que nunca ha sido investigado de manera suficientemente radical en sus fundamentos, en vez de ganar el «concepto» de vivencia a partir de la vida. ¿Cuál es en general, dicho formalmente, la «relación» entre vivir y vivenciar? ¿No están en relación alguna, pues significan lo mismo, [154] o bien no son lo mismo y su relación es un problema, un problema originario radical? ¡Qué significa en general ganar el concepto de vida — no un concepto ordenante, sino expresivo! ¿Y entonces? No obstante, en cuanto norma de lo *originario*, continuamente en movimiento — se desplaza.

La pregunta por la psicología conduce desde sí misma a problemas originarios, no sólo como supuesta ciencia y forma de objetualización, sino en la tendencia hacia un campo de objetos completamente particular, en el que también debe estar incluido lo vivencial.

Al seguir íntegramente la marcha metódica del curso según su pretensión fundamental, este problema de teoría de la ciencia acerca de la psicología tiene el significado de una estación, dado que no se plantea únicamente la pregunta transcendental (en cuanto pregunta alienada), sino la pregunta originaria por la génesis de sentido de una ciencia del mundo del sí-mismo.

Sin embargo, éste es tan sólo uno de los caminos posibles para indicar en dirección al acceso al origen; un camino que, sobre todo en su versión transcendental, induce apresuradamente a objetivaciones formalizadoras, pero que debe ser necesariamente suspendido incluso si se lo recorre auténticamente. El sentido de algunas preguntas originarias se dirige también aquí demasiado unilateralmente a la captación teórica de un campo de objetos; la íntima relación entre filosofía y psicología es un hecho conocido desde hace tiempo pero que todavía no ha sido aclarado originariamente, tarea esta que se ve entorpecida por el tratamiento apresurado, y en parte realmente mediocre, de la psicología como ciencia natural.

[El hecho de que se conecten problemas de clasificación con preguntas por la espiritualidad y la inmortalidad del alma no es pura coincidencia.]

Pero incluso allí donde se ganó una verdadera intelección filosófica de estos problemas —se han dado suficientes casos de ello en la historia espiritual y anímica de la humanidad— no se pudo resistir la tentación de dejar que se pusiera en marcha de inmediato la tendencia a la objetivación formalizadora y ordenadora, **[155]** y que, por ende, se introdujeran a hurtadillas ciertos objetivos que deformaron las auténticas ideas de la investigación originaria del espíritu y permitieron que el planteamiento de los problemas, la formación de conceptos, la argumentación y el carácter de evidencia y de expresión se igualasen a los de las ciencias objetivas de las que se disponía con facilidad, si bien ampliados a una universalidad incondicionada, no cortada a la medida de *determinados* objetos.

Así como es necesaria una investigación completa de la historia del espíritu y de la ciencia bajo la idea de la génesis de sentido de las tendencias objetivadoras a partir de las experiencias fundamentales de la vida fáctica —y no meramente como un trabajo *per se* y especializado, sino como problema vivamente conectado con la comprensión fenomenológica del origen—, es preciso también comprender de manera fenomenológico-histórica los ensayos filosóficos de investigación originaria de la vida y la expresión de dichos ensayos, siguiendo los motivos y las direcciones de las desviaciones inauténticas del espíritu dadas y sugeridas desde fuera.

Este fenómeno permite comprender de nuevo cómo la vida cae víctima una y otra vez de su propio estrato de expresión y, en vez de tenerse a sí misma, re*corre* los objetos objetivados y puestos de relieve. [¡¡Este problema lo investiga Simmel!!]

*

7. Caminos y figuras de captación de la vida

La vida debe volverse accesible. Debe ponerse en obra la forma de conocimiento de sí misma que surge de su propio sentido fundamental; se deben evaluar los caminos, aspiraciones y logros, los ám-

bitos de este conocimiento propio de la filosofía. No partimos de un concepto de "vivencia" prestado de la psicología para entonces, mediante combinación de vivencias, dirigirnos a la vida; sino que desde la vida fáctica, con la **[156]** articulación fáctica de sus sentidos, su tendencia significativa y sus relaciones situacionales, queremos ganar delineamientos de los caminos y figuras de captación de sí misma, así como la tipología de lo captado (tipología de la expresión). Intentamos comprender cómo tiene la vida experiencia de sí misma, cómo está caracterizada en lo que respecta a su efectuación la experiencia viva de la vida justamente en esa figura en la que la vida no se conoce y no se termina a modo de objeto en ese tenerse cognoscitivo, por ejemplo, sino que —sin preocuparse por objetivación teórica alguna— se toma y se tiene de modo vivo y se efectúa en dicho tenerse. Tenerme a mí mismo: dirección de la vida hacia su vitalidad, recusación de sus desviaciones en el *camino del origen.*

El camino a través del mundo del sí-mismo (esto no quiere decir *a través de la psicología*, ni en cuanto ésta proporciona conceptos y campos de objetos, ni en cuanto ella misma, en la consideración transcendental de la constitución de la conciencia, remite a un yo «previo»): a fin de ganar la vida pura, libre de cosificación, desde la significatividad. Todo lo carente de significatividad, lo no comprensible es *desconectado* o absorbido [¡¡reducción fenomenológica!!]. Se busca la pura *autosuficiencia*, la del «no participar» — «desconexión» de nexos comprensivos (precaución, medida metódica). El ser de la vida, de las vivencias, no quiere decir tener lugar, sino *efectuación* — efectuación en el sí-mismo, sin que el sí-mismo esté siempre necesaria y explícitamente ahí. [¡¡Más tarde!!]

«A la pregunta: "¿qué es el yo?" sólo puedo contestar por el momento: el "yo" es un sustituto lingüístico de un gesto indicador — una *palabra*»[21].

[21] R. Avenarius, *Anmerkung zu der Abhandlung von R. Willy: Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff* [Comentario del tratado de R. Willy: *El yo epistemológico y el concepto natural de mundo*], en: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, año 18 (1894), p. 30.

Intentamos aprehender la relación que impulsa y sustenta la experiencia de la vida (tendencia, motivo), ponerla al descubierto crítica y destructivamente y seguir comprensivamente las indicaciones de lo puesto al descubierto, **[157]** de lo vivo. Al sacar a la luz dicha relación es posible ganar a un tiempo el campo de objetos absolutamente particular al que ella pertenece con su acuñación metódica e investigadora — pues dicha relación es más que un comportamiento formalmente teórico dirigido a objetualidades.

Se trata de encontrar el modo como la vida es experimentada. En la experiencia fáctica de la vida nosotros mismos vamos con ella; debemos olvidar en este punto toda posición epistemológica y toda concepción rígida del concepto de vivencia que pueda inmiscuirse, pues éstas nos desvían del camino ya en el primer paso. Se dice que la actitud natural se dirige en primer lugar a las cosas en sentido amplio y no al vivenciar mismo. Para esto último es necesario un giro; pero mientras me mantengo en la nueva actitud no encuentro vivencias como tales *en el entendimiento puro*, y además habría que preguntar por el motivo de genésis de sentido en la experiencia de la cosa que conduce a la reflexión de la vivencia. Esta misma distinción está lastrada ya por determinados presupuestos. Nosotros mismos vamos-con las experiencias fácticas de la vida y vemos si se indica en ella, y precisamente en ella, una articulación originaria de la vida. En la experiencia fáctica de la vida vivimos dentro de un mundo. La vida está *«mundanamente ceñida»*, en sentido literal. Vivo en nexos de significatividad con una dimensión autosuficiente; aquello de lo que tenemos experiencia nos habla, pero de tal manera que siempre nos resulta familiar de algún modo. Eso mismo de lo que tenemos experiencia es tal que nos concierne siempre de algún modo, que yo estoy en ello. Me tengo a mí mismo en ello de algún modo. ¡Precomprensión del modo habitual de hablar, que no está fijado en nada y en el que, no obstante, hay una dirección! El «yo», el «mí», el «mismo» es aún formal en ese modo de hablar, no prejuzga nada — expresión formal y remisión a algo destacado sin destacar, a un círculo de motivos que puede ser destacado y conformado. Es preciso ver este *carácter de estar familiarizado «conmigo»* que se encuentra en la

experiencia misma. Lo extraño, lo nuevo, no es instancia alguna contra lo dicho, sino todo lo contrario, pues precisamente en manifestaciones de experiencias que dan la impresión de extrañeza, de no haber estado en ello antes, **[158]** tengo experiencia de que yo siempre estoy en ello. En el sentido de lo extraño tiene lugar precisamente un *estar familiarizado* obstaculizado e inmediatamente rechazado.

En coherencia con determinadas tareas, surge aquí la necesidad de investigar comprensivamente los fenómenos del tenerse a sí mismo en las más vivas figuras de experiencias de la vida. El modo fundamentalmente erróneo de plantear y dirigir la formación de conceptos tanto hoy como en el pasado radica en no haber visto y no haber investigado este ámbito fenoménico; tal es el caso, por ejemplo, en la estética y sobre todo en la filosofía de la religión, por no mencionar los pseudoproblemas de la teología y la apologética.

La filosofía epigónica al uso se embriaga con *sucedáneos* de este rico complejo fenoménico que únicamente puede dilucidarse mediante efectiva investigación y trabajo. Se dice que toda conciencia de algo es, al mismo tiempo, conciencia de sí misma. Así pues, en esta proposición tengo a un tiempo el principio de la conciencia y de la vida: la *identidad* —el postulado de toda filosofía de la conciencia y la vivencia—; en realidad: una objetivación formal, un esquema conceptual vacío sobre el que puedo divagar mediante todas las variaciones posibles, pero en el que me enredo justamente por tratarse de una red formal, impidiendo el verdadero aprehender y no permitiéndome siquiera mirar los fenómenos a la cara, lo que de por sí es una complicada tarea.

Esta *articulación originaria* de la vida, su estar familiarizada con el mundo vivido y el hablar de éste en el sentido del movimiento vital mismo se vuelve más nítida cuando se va-con la vida en cuanto mantenida en el recuerdo. La articulación experimenta aquí una dilatación, un *ensanchamiento* vital. Lo experimentado tiene una distancia vital con el recordar actual. De este modo, se pone de manifiesto la relación con ello y, por ende, el carácter de familiaridad del contenido de experiencia mismo. Me encuentro de algún modo en el recuerdo mismo, éste en cuanto tal me expresa, yo

mismo me voy dando cuenta de mí [**159**] en una determinada *figura*. El nexo recordado es un nexo de comprensibilidad, por más que *fragmentario*.

Los acontecimientos recordados se dan a sí mismos como agradables o desagradables, enriquecedores o inhibidores, mantienen contenida en sí la rítmica con la que yo pasé por ellos, la rítmica en la que ellos, y yo en ellos, éramos existentes.

[Todo depende de que estas consideraciones sean comprendidas y revividas según su tendencia y su aspiración interna. La psicología dirá que esto es psicología antediluviana; pues ella habla de disposiciones de memoria, residuos de sensación, tiempos de reacción, del papel de los elementos de la representación, de la fantasía en el recuerdo.]

Por otro lado, uno no debe facilitarse o incluso abandonar la investigación argumentando que los recuerdos son vivencias, las vivencias son siempre vivencias de un yo, y que, por tanto, debe haber en ellas siempre un yo y, además, siempre el mismo, idéntico. Justamente esta desencaminada disposición al yo en tanto que objeto debe ser evitada. Aquí no se habla de autopercepción e introspección en el sentido de un volverse hacia vivencias ya concluidas. Lo característico, precisamente, es que en los fenómenos comprendidos no es necesaria ninguna referencia del yo a sí mismo para tenerse vivamente a sí mismo de algún modo.

En toda la plenitud de la rítmica de su contenido, estos caracteres que me expresan a mí mismo, el estar familiarizado y el ser accesible, señalan a un tiempo la posición no destacada de un motivo que se encuentra en la vida fáctica misma, según el cual toda captación de las relaciones vitales de la vida debe dejarse dirigir la palabra desde la vida misma y su plenitud, desde su *historia*.

La historia —entendida no como crítica de fuentes e historiografía, como colección de material o tienda de antigüedades, ni como realidad empírica indómita que se ha vuelto domeñable mediante la formación individualizada de conceptos, sino como vida co-viviente, como el estar familiarizada la vida consigo misma en todas [**160**] sus relaciones— ofrece las experiencias directrices; y, al

tratarse de experiencias vivas, quedan resguardadas de ser vistas tan sólo en la perspectiva enana y fácilmente absolutizadora del presente, pues la historia misma sólo llega a originariedad viva en la multivocidad.

[No sirve de nada oponerse a la historia o, a lo sumo, verla como una mina con toda clase de rarezas y de la que uno toma algo cuando no puede seguir viviendo al día. No hay que compartir la opinión ilustrada de que el espíritu puede diseccionarse en ontologías.]

Es muy desacertado que el resentimiento de los eruditos crea refutar a Spengler mostrando incorrecciones y errores. Es filisteo sacar filosóficamente de quicio ese libro señalando contradicciones. El libro debe ser comprendido como algo a medias desde dentro, *no* desde fuera. Sus concepciones, al igual que las de Bergson, Dilthey y Simmel, hay que comprenderlas como no originarias ni apuntando necesariamente hacia lo radical, y superarlas de este modo.

En todo ello se expresa la actitud fundamental decisiva: escuchar atentamente los motivos que toman la palabra en la vida viva y no martillear a la vida desde fuera y utilizar las astillas que van cayendo para la construcción de un tenaz sistema.

El partir de y regresar en busca de un motivo a la vida fáctica del mundo circundante manifiesta a la vez *en cuanto expresión* la conjunción de la vida espiritual (el sí-mismo y su mundo genuino) con el cuerpo —la materia—, es decir, con las *manifestaciones*, *acciones*, *actos* y *obras* fácticos.

Esto implica un determinado delineamiento para nuestro problema: de lo que se trata ahora es de destacar la relación que impulsa y sustenta la experiencia de la vida, debemos ponerla al descubierto críticamente, esto es, destructivamente, y seguir las indicaciones de esta relación en la actitud fundamental de la investigación de la vida.

[161]

Según vimos, lo experimentado me expresa a mí mismo de algún modo. En la experiencia fáctica de la vida, vivo en un círculo frag-

mentario, en el que yo mismo me encuentro, me tengo y me vuelvo comprensible para mí. De este modo, hay que preguntar por el sentido

1. del *tenerme* a mí mismo en ello;
2. del *sí-mismo* que es tenido en ello;

[El tenerme a mí mismo aprehendido aquí también sólo provisoriamente; debe ser ganado volviendo ahora positivamente al origen mediante una enfatización de la intuición — diversas tendencias]; después:

3. La enfatización de este fenómeno pleno que es la vida del mundo del sí-mismo — conformación de la riqueza de sus relaciones (*esfera de la autosuficiencia*); el fenómeno de la «autosuficiencia» y de la vida como transición al problema del método: no hay objetivación, intuición de objeto, sino un ir-con de la vida en sí misma. Vivenciar, nexo de vivencias, sentido de existencia y realidad de los actos vivenciales — persona [cf. lo remarcado por Scheler];
4. Revocar la conformación en la vida (ni consideración externa ni interna: dirección fundamental del método fenomenológico).
5. Nexos de expresión genealógicamente protohistóricos[22].

*

[22] Primero tratar sólo 1., 2. y 3., dejando de lado —en cuanto metodológico— el problema de la enfatización de la comprensión misma;
no tratar separados 1. y 2.;
en 4. y 5.:
primacía metódica explícita de la *relación* ante el contenido (nexo de sentido);
sentido de relación — sentido de contenido: siempre el mismo sentido de relación y de contenido en cada mundo de la vida y totalidad situacional (*problema*)
factum (→ origen) y sentido;
después: comprensión de la actitud fundamental de la *conformación filosófica*;
expresión de la intuición — *dialéctica*.

[162]

8. Factum

El punto de partida de la filosofía: la vida fáctica como *factum*[23]. ¿Estamos entonces a merced de la contingencia?

Más aún: asunción metódica y según el sentido de la historia en la filosofía — con ello, la inabarcable multiplicidad de figuras particulares. Inducción posible, pero con dificultades (las de comprender en cada caso a partir del presente) y además mala inducción, ya que la historia conocida para nosotros —*medida a partir de la idea de un progreso infinito*— es demasiado breve, por lo que no es posible conseguir instancias fijas para la inducción[24].

En todo ello, disposición equivocada hacia el *factum*. Se ve como individualización de un universal, como caso de una ley, como uno junto a otros iguales. Se ve siempre en un esquema que lo sobrepasa o lo engloba, en vez de comprender esta dirección de la mirada como ajena e inadecuada a la vida viva y, por tanto, a todo auténtico *factum* (los hechos de la vida no están unos junto a otros como plantas y piedras). De esta forma, evitamos el peligro de querer resolver con gran derroche de sagacidad un pseudoproblema inauténtico ya en su raíz. No se le deben dar golpes a la vida, a la vida vaciada de su tendencia, a los objetos arrastrados a la orilla, argumentando conceptualmente — astillas para la construcción de un sistema; no es de extrañar que desde fuera sólo se vea la confusión babilónica de las lenguas (motivos, horizontes).

El primer señalar, poner pie, ir-con de la comprensión (cf. 1.-3.) — *en ello, ya destrucción*; la *visión previa* con direcciones **[163]** del pro-

[23] La división 1-5; y los caracteres anteriormente mencionados.

[24] Reducción fenomenológica, un participar – pero uno en el que no quedo absorbido. Hay que resolver más de cerca qué sentido de relación, de efectuación y de contenido.

Historia — en un nexo *expresivo* de la vida visto por la correspondiente vida del presente.

blema — el saltar hacia adelante que ve y comprende, y después: *articulación, interpretación, donación de figura.*

*

9. Precomprensión (experiencia fundamental) - comprensión. Su conformación como actitud fundamental filosófico-fenomenológica

Lo que se exige en los cinco puntos anteriores a fin de conducir expresamente a las estructuras fenoménicas en cuestión tiene en la vida viviente una viva conexión estructural y evolutiva, un modo de conducir —por cuanto ésta muestra oscilaciones fuertes y muy fuertes, elevaciones y hundimientos del estar en la vida misma—. El fenómeno conduce a su haber crecido conjuntamente con, provenir de y dirigirse a otros.

Por ello, el sentido adecuado[25] de captación y aprehensión está motivado en cuanto nexo expresivo alternante. Alternar es aquí tan sólo una expresión formal y significa, en el peor de los casos, más que una reagrupación que recorre las posibilidades de permutación y variación de cosas. Las referencias alternativas son *relaciones* y muestran con ello la total riqueza de esta complejidad.

En el actual nexo de fenómenos es todavía mucho más apremiante evitar la fragmentación y la alienación que aísla lo captado en un concepto objetivo. La imposibilidad de que algo destacado sea llevado aisladamente a una captación adecuada no es tanto una carencia —si se la comprende de forma auténtica— **[164]** como una posibilidad rica y decisiva del procedimiento metódico fenomenológico.

[25] ≠ Remedo, calco; sino la genuinidad predelineada por los mismos fenómenos y su captabilidad, que puede estar muy alejada de una adecuación en el sentido de copia y no obstante estar lo más cerca posible del fenómeno en su vitalidad. ¿Qué significa aquí «cerca», «lejos», «fuera»?

ad 1.[26]

Empecemos con lo primero que destacamos, con el fenómeno del tenerme a mí mismo, y hagámoslo al modo del primer paso del método fenomenológico, la destrucción crítica de las intromisiones objetivadoras. No nos referimos tan sólo a las que encontramos justo en este momento, en la primera interrogación del fenómeno, sino también a las que puedan sugerirse en la objetivación desviadora de la vida fáctica.

El tenerme a mí mismo, el tenerme que no está destacado en las experiencias vivas de la vida, no es hacer del yo un objeto reflexionando *sobre* la experiencia y sobre aquello de lo que se tiene experiencia, saliendo de ella de modo tal que se conozca al yo en cuanto yo, en cuanto perteneciente a su región de objetos, como siendo de su especie. No es un instalarse en relaciones de orden, en cuyo sistema de relaciones el yo se volviese definitivo mediante su clasificación, de manera que no fuera posible enunciar nada más sobre su ordenación. Esto vale tanto del yo como punto de referencia vacío como del yo entendido como multiplicidad concreta de determinaciones objetivas. Ya que, en el último caso, podría tratarse únicamente de un conjunto de múltiples regiones y de sus posibilidades de relación y ordenación. El tenerme a mí mismo no consiste en poner en marcha determinaciones de orden; no está en esta dirección de tendencia.

Este tenerme a mí mismo en la experiencia viva de la vida es todavía menos **[165]** —como su mera denominación ya rechaza— inferir a partir del *factum* de la experiencia a alguien que tiene tales

[26] Carácter de familiaridad —:
Posibilidad de integrar en el respectivo movimiento de la vida, también recordado — poder ir-con — soltar la actividad; el sí-mismo, por su parte, en este aspecto.
Cf. manuscrito «Sobre el aspecto fundamental de la vida del sí-mismo»: vivir, vivenciar, tener experiencia, conciencia — cf. a partir de la p. 6 [no se pudo encontrar en el legado].
[Cf. también Apéndice A/II, Anexo 8, p. 191]

experiencias, que las ha de tener *lógicamente*, *en* quien sucede algo así como el tener experiencia en cuanto atributo suyo. Más principalmente: el yo no es algo que tenga la vida, se la apropie, que la tenga del modo como la mesa tiene su color, como si el yo —más originariamente, el sí-mismo— fuera una comprensibilidad que va por su lado y la vida otra.

En general: la situación no es una configuración de elementos cósicos según un orden, sino fenómeno, formación vital, nexo vital.

El tenerme a mí mismo tampoco es algo así como una consideración conjunta e inductiva de experiencias vitales particulares como experiencias que, al acontecer conjuntamente, permitan surgir al yo en cuanto conglomerado en el sentido de algo resultante, un producto que se incorpora o no, que se agrega, que emerge de ese modo.

El tenerme a mí mismo no es un mirar fijamente un objeto, no es fijación, sino el vivo proceso de ganar y perder la familiaridad con la vida vivida misma, concreta; en tanto que proceso, no es ningún detenerse en un objeto, sino un inclinarse, proveniente de las experiencias vitales, hacia horizontes nuevos, vivos, cercanos; un provenir y un inclinarse en el que *soy comprensible para mí mismo* de un modo vivo, aun cuando lo experimentado pueda representar para mi existencia el más arduo enigma. El nexo comprensible es la vida misma, y en ella tengo mi sí-mismo.

Me tengo a mí mismo en la experiencia fáctica de la vida, no mirando fijamente un objeto que se encuentra en un nexo objetivo, que recibe su lugar de ordenación unívoco en dicho nexo mediante referencias y que es posible determinar definitivamente. Tampoco *infiriendo* un yo que tiene la experiencia, en el que sucede algo así como la experiencia; y tampoco mediante una conglomeración de experiencias individuales, como resultado de éstas; sino que, en ocasiones, la experiencia fáctica de la vida está siguiendo nexos de significatividad **[166]** de *articulación* propia; «estar familiarizado» — ¿Qué es lo que se da ahí? — tendencia — motivo — relación viva — referencias no estáticas — no relaciones entre objetos.

El tener — no uno puntual y que fije sentidos objetivos, sino un inclinarse a horizontes de tendencia de un determinado modo situa-

cional; un fijar — pero ni al modo de la substrucción que deduce lógica e hipotéticamente, ni al modo de la inducción a partir de propiedades comunes de experiencias particulares.

ad 2:

Ahora bien, ¿qué es este sí-mismo que es tenido ahí? Y al preguntar de este modo, ¿acaso nuestra actitud difiere en lo más mínimo de las tendencias objetivadoras anteriormente rebatidas? Es preciso observar que en la experiencia fáctica no pregunto qué es el sí-mismo; lo tengo en el modo de un vivir en lo comprensible. Lo que buscamos con nuestra pregunta es el «como», el «en cuanto» en que el tenerme a mí mismo tiene mi sí-mismo de forma no destacada. ¿Cuál es la figura expresiva del sí-mismo *en el* propio tenerme a mí mismo? — *No qué presupone*, qué *lo condiciona o causa*[27].

La figura expresiva del sí-mismo[28] es su situación. Que me tengo a mí mismo quiere decir que *la situación viva se vuelve comprensible.*

Rechazo de las falsas tendencias en la caracterización del fenómeno de la situación.

Antes, un tanteo sobre lo que en principio puede ser dicho en nuestro contexto con respecto al fenómeno de la situación. ¿Qué nos muestra una situación («expresamente»)? **[167]** ¿Por medio de qué se da ésta su *unidad*? ¿Cuál es (expresamente) su *articulación originaria*? Además, la pregunta por la articulación del sí-mismo en sus niveles de expresión. Esto lleva, además, a la auténtica fenomenología del sí-mismo y de sus posiciones — círculo originario de familiaridad [gracia, vocación, destino], sentido originario de existencia a partir del cual puede comprenderse, según la génesis de sentido,

[27] Estrato fenoménico de exposición y conducción de la *expresión*; nexos expresivos fenoménicos, inmanentes.

[28] Grados de expresión del fenómeno mismo — llegar a ser sí-mismo. Intransidades del *simismamiento* — dejar provisionalmente sin atender — ciertamente, debo haber comprendido un aspecto previo para poder moverme en ello comprensivamente (grados de expresión metódicos y fenoménicos).

todo sentido de realidad objetiva — según la génesis de sentido, y no de forma lógico-transcendental, no mediante la referencia exigida lógicamente a una conciencia en general.

En el plan metódico de nuestras consideraciones el problema de la situación está en clara conexión con el fenómeno del tenerme a mí mismo. También se puede intentar partir del contenido circundante de la correspondiente situación, tal y como hice en el semestre de verano[29]. En ese caso, existe el peligro de que se pasen por alto con mucha facilidad y no se aparten críticamente las objetivaciones, cayendo en el error de definir la situación a partir de una cierta multiplicidad, agrupada de tal o cual manera, de contenidos de la vida vivida. De ahí a la ordenación y tipificación espacio-temporal de las situaciones no hay más que un paso. Lo que se ordena entonces sigue sin ser comprendido en sí mismo y se vuelve preocupantemente parecido a un objeto. La situación se disuelve en una suma de procesos implicados, esto es, de datos sensibles. Se acaba llegando del todo al "afuera" de la cosificación y se termina en complejos de datos últimos — fijados espacio-temporalmente de forma unívoca en cuanto intersección de series. [Partiendo de ello, el problema de lo individual toma una dirección fundamentalmente errónea.]

*

[168]

10. Para la última clase

Es un contrasentido quedarse enganchado a figuras de expresión fenomenológicas y a sus formulaciones, sean del nivel que sean, y absolutizarlas *estáticamente*; con ello se les *sustrae* precisamente su sen-

[29] *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [Sobre la esencia de la universidad y los estudios académicos]; en: *Edición integral*, vol. 56/57, *op. cit.*

tido expresivo y su *función* viva. Pero no por eso tengo que concluir, argumentando de forma lógica formal: ¡entonces, sólo hay conocimiento relativo, por lo que el escepticismo es la última consecuencia!

1. el escepticismo no se sigue de todo relativismo;

2. ante todo (y esto es lo decisivo por lo que respecta al contenido): justamente porque hay que resguardar toda figura expresiva según su sentido de la relativización lógica, que implica siempre una objetivación paralizante, es decir, porque *es preciso ganarla siempre de nuevo*, el propósito debe ser incesantemente la rigurosa originariedad.

No entro siquiera en el horizonte desde el que tiene sentido hablar de relatividad. No *resignación* escéptica, sino comprensión fenomenológica originaria, *actividad* renovadora. Actividad es distinto que «tráfago», «laboriosidad», que es tan sólo un elemento de lo «externo» y de los «objetos», pero no del *espíritu*.

En el *amor* hay comprensión;

en la *entrega* — no *ganar* en hechos, sino en el sentido, en tanto que relaciones vivas de la vida;

no en el hablar sobre el mundo y en el retórico hacer mundo y religiones,

no en el avanzar primero hacia un nuevo ámbito transcendente o transcendental — para luego vivir;

sino amar la cercanía e inspeccionar toda cercanía [...][*] desde toda lejanía, y llegar así a la auténtica lejanía del origen.

[*] palabra ilegible.

[169]

II. ANEXOS

A. Sobre el manuscrito redactado del curso

Anexo 1

17. X.

Ciencia del origen

Indagar el ámbito de origen — por ende, no estar dado de antemano; problema de la pre-dación, un problema *peculiar* porque el ámbito de origen no viene dado en la vida en sí;

hay que comprender esto en primer lugar;

para ello una perspectiva general; fijarse asimismo en un carácter fundamental que debe hacer *comprensible más tarde* la imposibilidad de que esté dado el ámbito de origen; de momento únicamente el índice que debe plantear en general la donación de dicho ámbito como objeto temático de una ciencia rigurosa. *La falta de dirección (cf. pp. 41 ss.)*;

Método de la formación fenomenológica de conceptos, que la comprensión de los caracteres fundamentales de la vida experimenta en sí en la contingencia de esta donación de aspectos.

*

[170]

Anexo 2

24. X. (pp. 58 ss.)

Carácter de manifestación
en el mundo circundante, compartido y del sí-mismo.
→| el aspecto momentáneo mismo en lo histórico que encontramos previamente en el mundo circundante o en el mundo compartido: «*como*» fuente «*para*»
nueva forma de expresión — el problema
histórico del retroceso — de la interpretación.
Material de las fuentes | División — puntos de vista de la concepción

¡qué puede convertirse en tal cosa!

Tendencias a partir de otras particularmente conformadas
Arte — *religión* sus propias figuras expresivas
(económicas, políticas, técnicas)

pueden ser vistas históricamente,
y ese ver mismo, en su figura histórica, puede volverse histórico.

*

[171]

Anexo 3

31. oct. 19

Introducción a las pp. 70 ss.

La pregunta apunta a lo siguiente: ¿Qué es fenomenología? Planteamos como idea de ésta: *ciencia absoluta del origen de la vida en y para sí.* La pregunta se dirige al campo temático, es decir, a la problemática y la metodología. La cuestión debe ser resuelta ella misma de forma originariamente científica. Así pues, se debe hacer comprender que la fenomenología no es una invención filosófica cualquiera, un nuevo sistema, un nuevo punto de vista, sino que su existencia es *necesaria*, es decir, que hay auténticos motivos radicales del espíritu que empujan a ella, de modo que sólo en ella se cumple por primera vez radicalmente la idea de ciencia.

No hay que idear ni inventar nada. Tenemos que ver si y dónde hay motivos para un retroceso a un ámbito originario. *La orientación no artificiosa es la propia de la vida fáctica que somos y vivimos nosotros mismos.*

Mundo del sí-mismo
mundo de la vida | manifestación — «ciencia»; significado peculiar: ciencia de la vida;

sobre las pp. 70 ss. | determinadas conformaciones: mundo circundante, compartido y *del sí-mismo*.
Mundo del sí-mismo: autobiografía, investigación histórica biográfica;
— ¿*Qué posibilidad* se manifiesta en estas conformaciones fácticas?
Ella está viva fácticamente y en su efectuación.
— ¿Qué significa ella?
— ¿Cómo hay que comprenderla?

*

[172]

Anexo 4

Sobre: Problemas fundamentales de la fenomenología, p. 74.

La agudización de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo <es> fácticamente comprobable *en contextos muy simples*, como por ejemplo:

1. El cambio de posición en el espacio mundano circundante.
2. Mundo circundante y mundo compartido según el estado de ánimo — «estar de humor» (concierto en un estado de ánimo, cansado, vacío, descolorido);

Es posible tener experiencia de ello fácticamente

pero *implicación* fáctica *del modo de manifestación* en el correspondiente cómo del mundo del sí-mismo — del darse — del aparecer un mundo de la vida.

*

Anexo 5

Acerca de la p. 75 de Problemas fundamentales de la fenomenología

Nos orientamos fácticamente sobre las ciencias fácticas, sobre aquello que de hecho pasa por ciencia, y buscamos comprender fácticamente la ciencia como nexo expresivo.

Esta mostración del «es así...» fáctico tiene su propia comprensibilidad en la medida en que nos mantenemos en la vida fáctica misma. Para la vida fáctica, las ciencias no son ningún misterio en su facticidad. Quizás son difíciles; sé que de hecho tienen que luchar con obstáculos, que a menudo llegan a un punto muerto. Pero eso es algo que muestra toda figura vital — una constante problematicidad que se «explica» fácilmente desde la imperfección del hombre.

[173]

Primado de la vida fáctica
La vida fáctica en su facticidad, su riqueza de relaciones, es para nosotros lo más cercano: nosotros mismos la somos.

Caracterizarla como cargada de presupuestos va en contra de su sentido vivo y sólo es posible desde la adopción de un *punto de vista.* Sin embargo, también dicha adopción surge de la vida, de su facticidad; si lo hace con razón o sin ella, es algo que sólo puedo probar si, en general, yo soy lo fáctico de modo totalmente fáctico y encuentro bosquejados en ello mismo posibles caminos *fuera* de ello.

*

Anexo 6

Primera versión del § 19

Vayamos por partes:

1) *¿Cómo se debe poner a disposición el suelo de experiencia para la ciencia del origen de la vida?* y

2) ¿qué significa que esto puesto a disposición debe ser indagado de forma originariamente científica y ser conocido en su originario surgimiento desde el origen?;

3) ¿cómo gano en general el origen, *que además debo tener ya de algún modo* para captar auténticamente la vida que surge de él, la vida fáctica en todas sus dimensiones y multiformidad, a las que tan sólo nos hemos aproximado muy bastamente?

Consideremos la primera cuestión de forma más precisa: hay que poner a disposición el suelo de experiencia para la ciencia del origen de la vida. ¿Es posible ganarlo en la vida fáctica? Pero todo aquello de lo que es posible tener experiencia y todos los campos temáticos que pueden extraerse de ello están divididos entre las ciencias — el contenido quiditativo del [174] mundo artístico, el contenido qui-

ditativo del mundo de la vida religioso, del económico, del orgánico, del mundo físico, material. Sin embargo, ¿son estos contenidos quiditativos lo único que nos sale al encuentro en la orientación fáctica? Y, ante todo, ¿acaso si encontráramos en la vida fáctica un suelo de experiencia habríamos logrado algo de cara al ámbito del origen y su delimitación? La vida fáctica debe ser conocida justamente en cuanto emergente. Es necesario conectar esta primera pregunta con la tercera: ¿Cómo gano en general el origen?

Vivimos en la vida fáctica — somos esa vida fáctica misma, ella es para nosotros lo más cercano absolutamente. ¿Cómo salgo de ella? Ante todo, ¿dónde se encuentran en ella misma caracteres fácticos, y cuáles son por así decir las indicaciones previas y los señalamientos en los que la vida fáctica empuja hacia fuera de sí misma? Mientras tales motivos no sean puestos de relieve sistemáticamente en su figura fáctica, la idea de la fenomenología seguirá siendo una pura arbitrariedad y el planteamiento de la problemática como tal, una pura construcción.

La vida fáctica debe dar señalamientos motivadores y anuncios de la dirección para elaborar el suelo de experiencia y ganar el ámbito de origen. Ya en esto se resuelve una dificultad, a saber, que no es en absoluto necesario poner a disposición la vida fáctica en su totalidad, por lo que de entrada quedamos dispensados de esta desesperanzada empresa. El suelo de experiencia de la fenomenología no debe desprenderse de ella, de la vida fáctica misma, pero la vida debe proporcionar motivos a una ciencia que quiere salir de ella.

Vimos cómo los diferentes campos temáticos que es posible desprender del mundo fáctico de la vida son distribuidos entre las ciencias. Así pues, es de suponer que no será el contenido quiditativo de un campo objetivo lo que motive el salir de sí de la vida fáctica en el modo planteado. Tampoco se **[175]** comprende qué contenido quiditativo determinado de qué mundo de la vida determinado o incluso de qué campo objetivo ha de tener prioridad sobre los otros: objetos naturales, objetos de las ciencias del espíritu, fragmentos mundanos de la vida artística o religiosa. Ninguno se subordina a

otro para el nivel de nuestra consideración, pues no estamos en posesión de ninguna teoría sobre la vida, no presuponemos ningún punto de vista metafísico a partir del cual, por ejemplo, pudiéramos retrotraer todo lo físico a lo psíquico; no tenemos puntos de vista valorativos o sistemas en los que lo religioso o lo artístico pudieran adjudicarse una posición privilegiada. Y los contenidos cósicos, los contenidos quiditativos conducen siempre a otros.

Pero ¿acaso se agota en meros contenidos cósicos lo que encontramos en la vida fáctica? ¿No se nos mostró aquí y allá un peculiar cómo de la vida fáctica, un contenido modal — por ejemplo, cuando hablamos de la agudización de la vida fáctica hacia una correspondiente vida del sí-mismo? La vida fáctica muestra en ello un cómo de la acentuación del que tenemos experiencia fácticamente, que se nos hace accesible en tanto que contenido modal, por ejemplo, en una persona significativa, en cuya vida del sí-mismo el mundo experimenta una caracterización totalmente nueva. Tenemos experiencia de personas semejantes como enriquecimientos de nuestra vida, tal vez también como peligros; pueden devenir un destino para nosotros. Experimentamos esta agudización en diferentes personas, en el artista, el héroe, el santo, en el investigador genial; de hecho, si lo observamos más de cerca, en toda persona más o menos marcada y, además, de modo tal que se muestra que esta acentuación y agudización hacia el mundo del sí-mismo no está definida a partir de determinados mundos de la vida y su contenido cósico como tal, sino que podemos encontrarla en diferentes mundos de la vida. La vida fáctica, entonces, impone aquí desde sí misma por así decir una cierta rítmica funcional que no está sujeta a determinados mundos de la vida, un contenido *modal* en el que la vida fáctica se expresa, y se expresa en lo que respecta a su dinámica, a su estructura dinámica.

[176]

Un *contenido estructural* en cuyo propio sentido juega el mundo *del sí-mismo* un papel destacado; hagámonos cargo de estos señalamientos: *momento estructural «sí-mismo»*.

La experiencia de la vida fáctica, independientemente de como esté caracterizada mundanamente según su contenido quiditativo, está estructuralmente ligada al *mundo del sí-mismo*. ¿Y si el mundo del sí-mismo, en su función estructural, se convirtiera en objeto de investigación científica? ¿Puede suceder tal cosa? En el hecho de que existan biografías vimos ya que es posible tener experiencia de los mundos del sí-mismo y expresarlos, e incluso que se los puede investigar científicamente mediante la historiografía biográfica. Sin embargo, se trata siempre de tal o de cual mundo del sí-mismo determinado y particularmente significativo, en sus concretas y determinadas relaciones vitales con su mundo de la vida.

¿Es posible *investigar científicamente* no este o aquel mundo del sí-mismo, definido por sus relaciones concretas y únicas con su mundo de la vida, sino el mundo del sí-mismo en cuanto tal, y llegar a saber a partir de dicha investigación algo sobre el carácter estructural mencionado? Así pues, sí que es posible desligar de las experiencias acientíficas y precientíficas del sí-mismo un suelo de experiencia y elaborar un campo temático y objetivo.

El intento de aclarar *históricamente* los diferentes motivos, los caminos y formas desde y mediante los que se llevó y se lleva a cabo el intento de ganar un suelo de experiencia con vistas a una ciencia objetiva del mundo del sí-mismo a partir del círculo de las experiencias del mundo del sí-mismo específicamente acientíficas, esta tarea está más allá del marco de las presentes consideraciones sistemáticas. No sólo eso — dicha tarea consistiría en una historia de la psicología en todas sus formas: filosóficas y afilosóficas, literarias, artísticas, religiosas. Hoy falta todo lo que necesita para poder llevar a cabo una historia de la psicología que investigara la historia del espíritu bajo ese aspecto fundamental, observando el proceso de [177] objetivación científico-teórica del mundo del sí-mismo; ante todo, falta lo fundamental: la elaboración del problema sistemático y su radical resolución, lo que supone una tarea para una generación entera.

En lugar de una tal consideración histórica —que, además de necesariamente fragmentaria, resultaría oscura en muchos de sus princi-

pios—, se referirán dos hechos concretos y a primera vista irrelevantes del más reciente pasado de la historia del espíritu, de modo que el problema quede expuesto en una figura fácilmente accesible para nosotros y, no obstante, intrincada; figura que al ser típica y elevar la confusión a su punto más alto resulta tanto más instructiva, sobre todo para poner de relieve los motivos últimos y simples de la confusión. Por un lado: la disputa sobre el método histórico — Lamprecht (historia — «psicología aplicada») — finales de los años noventa: la pregunta es si la psicología experimental puede ser el fundamento de las ciencias del espíritu. Y por otro lado: la oposición de los filósofos en 1913 contra la ocupación de una cátedra de filosofía por parte de psicólogos experimentales y la exigencia de la institución de una cátedra propia y de un instituto de psicología. El segundo de los hechos mencionados: para muchos meramente un asunto de envidia profesional; el primero: una crisis interna de la ciencia histórica. En realidad ambos son expresiones típicas de una confusión del espíritu en general profundamente enraizada y de principio — confusión de la que ha estado aquejado durante toda su historia y que aún no ha sido superada radicalmente.

Tiene que haber algún núcleo justificado en esas aspiraciones de la psicología empírica de establecerse y afirmarse como la ciencia fundamental de la filosofía en general y de las ciencias del espíritu en particular, aspiraciones que irrumpen una y otra vez y que son hoy particularmente intensas. Sólo es posible observar el curso histórico de este conflicto, cuyo alcance en la historia del espíritu es difícil exagerar, **[178]** partiendo del suelo de una comprensión de los problemas.

Tanto el primer hecho, y las declaraciones de los filósofos al respecto, como el segundo muestran que los nexos están muy lejos de ser captados radicalmente. Típico: el concepto erróneo de psicología que se ha compuesto Rickert y que permite atisbar la completa *insuficiencia* de su teoría de la formación de conceptos en las ciencias naturales y las ciencias históricas. En última instancia, esto tiene sus raíces en una indagación totalmente imperfecta de las cuestiones de principio: *concepto, formación de conceptos, significado, expresión.* Además: la concepción unilateral mecánico-atomista de la psicolo-

gía, que es un defecto fundamental del moderno kantismo, incentivado además por las confusiones, las aspiraciones equívocas y la falta de claridad de principio de la psicología experimental.

Así pues, nos mantenemos en el contexto *sistemático y relativo al contenido* de la investigación; sólo a fin de ejemplificar de manera concreta nos remitiremos a manifestaciones históricas del desarrollo del problema, es decir, en lo fundamental, a confusiones del problema.

Nos dejamos guiar por la peculiaridad de la vida fáctica —su agudización hacia un respectivo mundo del sí-mismo— y la tomamos como motivo para una observación más nítida de esta acentuación del mundo del sí-mismo y, para empezar, de este mismo. Es preciso preguntar (nuestra intención se dirige a un posible campo de objetos para una ciencia del origen de la vida, en cuanto algo en lo que la vida tiene su centro de algún modo): ¿cómo es posible una ciencia objetiva del mundo del sí-mismo partiendo de las experiencias no científicas dentro del mundo del sí-mismo, sobre el suelo elaborado de tales experiencias? Más exactamente: ¿cuáles son los pasos necesarios en la génesis de dicha ciencia a partir de las experiencias del mundo del sí-mismo?

Se mencionan aspectos históricos no porque se pretenda una exposición historiográfica, sino meramente con la intención de una concreta ejemplificación y *acercamiento* [179] *del problema*. Considerado puramente según la génesis de sentido, el proceso de conformación de campos de objetos teórico-científicos desde experiencias acientíficas del mundo tiene muchas fases y puede ser especialmente complicado dependiendo de la esfera temática. Para su realización fáctica e histórica, dicho proceso presenta muchos posibles obstáculos, recaídas, errores y equivocaciones de principio, que pueden afianzarse durante siglos y determinar la vida. Investigado sistemáticamente bajo este aspecto, ningún otro ámbito de la historia de la ciencia sería más instructivo que la *historia de la psicología*, pues precisamente en ella (por razones ya evidentes: la confluencia de los contenidos vitales en el mundo del sí-mismo) es especialmente grande la posibilidad de que se inmiscuyan los motivos más heterogéneos. Para

/

nuestra situación histórica el problema es especialmente significativo, ya que justamente ahora estamos en una búsqueda decisiva, y también porque la fenomenología está llamada según creemos a realizar un trabajo radical y limpiar el establo de Augías.

Dicho más exactamente, las siguientes indicaciones históricas en el contexto de nuestro problema directriz tienen como finalidad despertar la comprensión de que sólo un planteamiento radical del problema nos conduce más allá de la actual confusión al respecto.

En los dos hechos citados se expresa que:

1. la psicología pretende la función de fundamentación de las ciencias del espíritu;

2. es rechazada por los historiadores de oficio;

3. pretende asimismo una importancia de principio para la filosofía y es reiteradamente concebida y llevada a cabo de esta forma [sobre todo guiada por la idea, no del todo injustificada (si se la entiende correctamente), de que, cuando efectivamente se abusa de la teoría del conocimiento (en cuanto teoría), todo método estrictamente lógico es necesariamente vacío y que sin presupuestos deviene finalmente abstracto, un constructo];

[180]

4. también es rechazada por otros, aunque no como ciencia particular del espíritu, sino como ciencia natural.

La acentuación del mundo del sí-mismo en la vida fáctica se refleja en las fuertes disputas y en los esfuerzos dirigidos a una ciencia de dicho mundo, y en el rango fundamental que en parte se le concede y en parte se le deniega. El problema es el mundo del sí-mismo como posible campo temático de una ciencia y, considerado en su acentuación y significado funcional, como posible campo temático de la ciencia del origen que buscamos. En cualquier caso se trata de una ciencia problemática todavía hoy.

*

Anexo 7

Sobre la p. 117:

Las descripciones tienen por finalidad introducir, enseñar a ver lo experimentado fácticamente en su completa concreción, manteniendo lejos toda teoría y todo intento de explicación teórica (no adscripción al primado de la teoría). (Puede haber en ellas momentos correctos, pero no tienen lugar alguno en nuestras consideraciones radicales.)

Afianzar lo visto, presentificarlo de una forma siempre nueva y viva, comprenderlo en el nexo de sentido y comprender el modo como el vivenciar queda absorbido en dicho nexo sin saber expresamente acerca de él — ¡¡eso es lo que significa *quedar absorbido*!!

*

[181]

Anexo 8

Estar familiarizado

Fragmento de comprensibilidad
La causa, sin embargo, el tener experiencia mismo. La cuestión es
el *provenir de* y el *dirigirse a*
«*causas no objetivas*»
disponibilidad de los motivos – horizonte de la tendencia – sentido de contenido (idea)

sentido de relación

cómo vivo yo en el sentido de relación
↓ *Sentido de efectuación*
Punto de inflexión del papel de las (guías de sentido)
La dominante

La vida gravita en estas relaciones

en el sentido de efectuación: *formas del sí-mismo* y *autosuficiencia* de la vida

Grados

Espontaneidad

genealógicos
relaciones expresivas *dobles* — *fácticas*
Experiencia vital —
Vida del sí-mismo en situaciones auténticas —
Vida como historia concreta
(Presente)
y estas relaciones mismas, expresión
de la vida en y para sí del origen

[182]

B. Hojas sueltas del ámbito del curso

Hoja 1

Grupos de problemas:
Sentido — nexo de sentido;

Idea y unidad de un sentido — donación de sentido — fragmentaria;

Comprensión de sentido: indagar los rasgos fragmentarios indicadores; además, el problema de la descripción.

Concepto de lo «fenoménico» (← sólo en la radical consideración interna, es decir, en la comprensión del sentido de los nexos vivenciales): lo fragmentario mismo dado intuitivamente en la comprensión de sentido, pero también aquello a lo que señala fenoménicamente, es decir: *en esta* donación intuitiva misma.

¿Hay también algo no fenoménico en la esfera fenomenológica, y es esto lo propiamente psicológico, psíquico?

¡¿Qué dice en este contexto la doctrina de *Husserl* del análisis *real inmanente* frente al análisis intencional?!

Problema de los datos hyléticos, en absoluto un problema fenomenológico, en tanto que sacados fuera de *toda* relación de sentido, tomados sólo como datos — cosas.

Fenomenológico, lo que es y puede ser accesible en general mediante este método.

Vivencia y sentido — Vida.

Esencia y sentido.

("*Esencia*", utilizarlo para lo que expresa mismo — o bien evitarlo por completo)

Sentido y "unidad de sentido" (¡importante para el problema de lo accidental!)

Si de un modo totalmente general ponemos a la ciencia bajo la idea de orden, para la ciencia del origen resulta un orden **[183]** completamente propio; la idea de una clasificación general de las vivencias no es genuinamente fenomenológica, sino un *material* no fenomenológico; los *fenómenos* pasan a ser "material" para la tecnificación calculadora, surgida a partir de motivos meramente formales o de motivos no originarios en cualquier otro sentido.

Caigo de la tendencia auténtica que hay en el seguimiento de lo «intencional» y del nexo de sentido originario, caigo en las malas cosificaciones de las vivencias porque he perdido lo que es como sentido y, ante todo, la relación necesaria que pertenece a las vivencias, el «mundo».

(Idea de morfología y genealogía de los fenómenos según el origen)

Formación fenomenológica de conceptos:

¿Puedo preguntar qué papel juegan las vivencias en la formación *fenomenológica* de conceptos sin haber definido las vivencias mismas según su sentido fundamental?

*

[184]

Hoja 2

¿Qué quiere decir la *inmediatez mediada* o la mediatez inmediata?
La necesaria determinación de la intuición en dialéctica, que se hace apropiada como forma de expresión (conforme a sentido) de la intuición pura.

← *Intuición fenomenológica y dialéctica*



Intuición que da *previamente* — intuición fenomenológica pura y ambas noemáticamente

— ¡posibilidad de determinar ambas de manera lógica formal!

— ¡posibilidad de expresar ambas dialécticamente!

¿Cuáles son los momentos estructurales de un concepto fenomenológico?
Necesaria en él la perspectiva hacia la vida en y para sí (¿qué significa esto?) y sus relaciones *orgánicas funcionales*
(¡encontrar una palabra mejor tomada de lo espiritual!)

¿Toda clase de intuición es «indeterminada»?

¿Qué quiere decir «indeterminada»?

¿Qué quiere decir «intuición del mundo sensible inmediato» (Hegel)? Se refiere al *mundo circundante* o a un campo de sensación (¿los fenómenos de Stumpf?)

Si al mundo circundante, entonces veo libros, casas, etc. — ¿Es esto «sensible»?

*

[185]

Hoja 3

Intuición fenomenológica

Comprensión — en tanto que intuición — ir-con y en la plenitud de una situación, y *seguimientos* del horizonte de la tendencia; *unidades relacionales*, siempre en su remisión fragmentaria a lo posterior y lo anterior.

En la comprensión fenomenológica la vida misma se tiene en la expresión de su origen según la génesis de sentido;

Intuyente: porque la comprensión misma participa en los nexos de sentido de las efectuaciones de los actos — unidades situacionales, tendencias y motivos;

Pre-captación y re-captación intuyente — en el sentido de un *ir-con* de índole procesal.

Poder acompañar — estar familiarizado — "amor".

Amor como fundamento *motivador* de la comprensión fenomenológica — dado de modo necesario en su sentido de efectuación.

*

Hoja 4

Comprensión

Experiencia *pre-teórica* del mundo del sí-mismo — su carácter: comprensión. (Por ende, *vuelta crítica sobre ello*)

Experiencia fáctica de la vida: vivo en entrecruzamientos de significatividad de dimensión autosuficiente; <es una experiencia> de contenido, y articula la vida en sí; la vida está «mundanamente dispuesta»,

sin que haya en ello un tenerme a mí mismo no destacado en la experiencia actual; el a mí y el tener no <están> conformados, sino sólo en el motivo — se puede tener y se tiene experiencia de las obras.

[186]

La proposición según la cual toda conciencia de algo es al mismo tiempo conciencia de sí mismo —con lo que pretende mostrarse la identidad última de la conciencia, su principio— es una objetivación formal y, por ende, no dice nada, es un sucedáneo fácilmente manejable de un rico *complejo* fenoménico que es preciso captar de una vez por todas en la filosofía, en vez de seguir divagando sobre él mediante nuevas variaciones. Sin embargo, para ello es preciso mirarlo a la cara de una vez, y solamente esto es ya una difícil tarea.

En el recordar, la vida vive en una articulación suya que implica un distanciamiento tal con ella misma que lo experimentado mundanamente recoge en sí las relaciones del haber tenido experiencia; (tengo experiencia de cómo era, es decir, cómo era yo, cómo vivía — tengo algo tal y como me concernía). (Cf. II y I.)

En lo recordado tengo experiencia de un fragmento de la comprensibilidad de mí mismo (de que en ello se «expresa» el sí-mismo), pero sin una ordenación expresa u objetiva. No necesito reflexionar sobre mí; no necesito referirla a algo.

1. el sentido de relación del *tener*me en ello (*comprender*);

2. el sentido del sí-mismo — *nexo de significatividad que señala a la estructura de la situación*;

[ad 1) aclarar más la *comprensión*; *su conformación como actitud fundamental*

ad 2) aclarar con más detalle el concepto de *situación* — la conformación de ésta como clase de objetos]

3. vida y *mundo del sí-mismo*: relaciones de significatividad en un conjunto (complejo) relacional;

4. Enfatización de la comprensión — *motivo* — tendencia (cf. la

anotación titulada «Comprensión»[1]); *expresión* de nexos de *vivencias* — relaciones *del sí-mismo hacia comprensibilidades*: vivir en el asunto. Dirección del modo de *estar* afectado (este *vivenciar el sentido*) *por significatividades para un sí-mismo en situaciones*; esfera de la comprensibilidad [187] (*inclusión de la forma originaria* de la «autosuficiencia»): vivir la vida, ganar — apoderarse — perder la vida;

5. No exagerar la *acentuación del yo*, dejarla de lado — *genético-expresivamente* — *al dejarla de lado, más cerca del origen*;

6. En general, nexo de expresión genético entre situaciones actuales fácticas; vida *histórica*; *protohistoria*, la vida en y para sí;

7. «análogamente» para la situación y todas las *unidades relacionales constitutivas*.

*

Hoja 5

Objetividad — Cosificación

Objetividad: desde el origen y las significatividades de la vida — *nexo propio*;

Objetividad: figuras expresivas de un *ente guiadas por estados de cosas*; estados de cosas *desinteriorizados* — puedo pasar de uno a otro, recorrer uno. Los estados de cosas en cuanto estados son algo último para la captación misma de la cosa. Dicha captación se satisface mediante ese *recorrer*, que tiene lugar siempre en un *marco*; así pues, la objetivación que determina los estados de cosas satisface sus propias tendencias de modo tanto más radical cuanto más abarcador es ese marco y cuanta mayor capacidad de inclusión posee, cuanto más largo es el posible camino que va desde la particularización de una cosa *en el marco* hasta *el marco mismo* que la rodea.

[1] No se pudo encontrar en el legado.

La objetivación cosificadora alcanza su forma pura cuando descubre el espacio más ampliamente abarcador de las universalidades generales-formales últimas.

Cosificación —no valoración— no es en sí una *tendencia unificadora de cosas*. No obstante, al irse hacia *lo más universal*, esta tendencia hace confundir lo principal y originario con lo más universal y, de ese modo, *embauca* una y otra vez a la filosofía.

[188]

Cosificación concerniente a la vida en general (*donación*); lo *psíquico* como objetividad cosificadora; el mundo del sí-mismo en la psicología cosificadora — en su pérdida del carácter de «sí-mismo» y de «mundo».

*

Hoja 6

La «donación» del yo y la sobrevaloración de su papel en la fenomenología

«En nuestro vivenciar mismo —y al interiorizar nuestro vivenciar fáctico— estamos en disposición de aprehender el yo "que tiene" todas las vivencias y está asignado a ellas idénticamente [?]. Esto no es una suposición —que nada en el mundo legitimaría—, sino un hallazgo fenomenológico inmediato e indudable. En todo vivenciar se encuentra [?] el yo puro y en él puede venir siempre a autodonación.»[2]

¡Todo problemático! Mera teorización y substrucción.

Hay vivencias —no pienso en datos hyléticos, sino en situaciones

[2] A. Reinach, *Paul Natorps Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode Bd. I* [*Psicología general según el método crítico* de Paul Natorp, vol. 1], en: *Göttingische gelehrte Anzeigen*, año 176 (1914), Nr. IV, p. 198.

concretas de la vida— en las que, por más que se quiera, el yo puro no se encuentra de tal modo que venga a autodonación.

Lo único que viene a autodonación es la propia substrucción constructiva *basada en la definición*: toda vivencia es vivencia de un yo.

Más allá de que con esto no ganamos absolutamente nada, se deja ver aquí que desde esta referencia formal tan preparada no se plantean en absoluto los problemas concretos del yo, o, más exactamente, los problemas de la situación.

[189]

Esta rígida substrucción del yo —de modo análogo al antiguo concepto de substancia, que algunos todavía pretenden más fructífero, por ejemplo en *Aristóteles*— cierra el camino a toda comprensión viva.

Una vez en este camino equivocado, nada se gana objetivando al yo a modo de persona mediante una complementación objetiva externa, una caracterización de la vida.

*

Hoja 7

Fenomenología y vida — comprensión interpretativa — «tipo ideal»

Posibilidades de sentido de la vida necesarias a priori — considerarlas siempre comprensivamente como conformaciones de una idea y sólo en esta posible relación de conformación en cuanto proceso vivo.

Lo que *puede* en general la vida según su sentido —lo que norma y delimita este «poder» mediante «hechos» (desde dónde se determinan éstos — aquí se muestra la retrospectividad de la vida) en lo tocante a la no contradicción o el contrasentido—, hay aquí también un camino hacia la eidética de lo singular — figuras ex-

presivas particulares en las que se conforma una riqueza típica de relaciones de sentido, haciendo visibles posibilidades supra-empíricas.

Actitud fundamental *descriptivamente* comprensiva: puente de la intuición puramente lógico-formal a la *expresión* — ella misma una relación de sentido, nada inmediato, un adherir entre sí fragmentos heterogéneos.

Interpretación de los nexos de sentido:

por ejemplo, vivencia del mundo circundante — pero intuición aún más ajustada y sensible (percepción) en su absoluta **[190]** significación vital para lo religioso, para lo económico o para el conocimiento teórico de la naturaleza, por ejemplo.

Interpretación: el comprender como una comprensión que investiga necesariamente el sentido para comprender los *roles*, su relevancia de sentido y a priori para la idea de las vivencias. Al preguntar comprensivo le responde una pertenencia de sentido. ¿Cómo hay que preguntar fenomenológicamente?

Demasiado general todavía: ¡adentrase más profundamente en las estructuras de las vivencias! En cuanto familiares, éstas son determinantes del nexo de sentido. *Entre* las determinantes, *una* dominante (¡¡pero las relaciones <son> de sentido y <son> conformes a la estructura de la vida!!).

Para la fenomenología <es> necesaria una dirección propia de la intuición — *dirección* propia, cambio de dirección, salir, instalarse en las vivencias mismas (cf. pre-mostración). En primer lugar, *forma previa* (primer realce): permaneciendo en la vida misma, en la dirección de su curso, y, para ello, poniéndose en esta dirección misma y, puestos en ella, co-experimentando dicho «curso», la dirección y aquello que encuentra en su camino.

Las *significatividades* son figuras *expresivas* de nexos de sentido que emanan de una idea y que reciben en ella su unidad específica.

«No son las conexiones "*objetivas*" entre "*cosas*" sino las conexiones *conceptuales* entre *problemas* las que están en la base de los campos que trabajan las ciencias. Cuando se aborda un nuevo problema con métodos nuevos y se descubren verdades que inauguran

nuevos puntos de vista significativos, *entonces* surge una nueva "ciencia"»[3].

Así pues, los «campos temáticos» no son esferas de cosas (que estén ahí simplemente), sino una conexión «conceptual» de *problemas*. El campo temático mismo <es> un *problema*: ¡objeción por y para el proceso de teorización al que se tiende de tal o cual manera!

[191]

¿En qué medida y de *qué modo* pueden las convicciones personales, cosmovisionales, alterar la comprensión del sentido? Sobre todo en la investigación científica, éstas deben ser identificadas y nítidamente precisadas como tales, se debe determinar su alcance. Para todo trabajo creador, también para las ciencias, es necesario vivir vivamente en convicciones y principios. «*La falta de principios* y la "objetividad" *científica* no guardan relación alguna»[4].

Separar la objetividad científica de la valoración personal (a partir de posiciones últimas) es en filosofía particularmente difícil e impone las más altas exigencias (porque los «hechos» y su captación son de una índole total y radicalmente distinta).

Los nexos de significatividad pueden ser comprendidos mediante un «aislamiento» y ser investigados (históricamente) en lo relativo a su inclusión como «significativos».

La comprensión que intuye el sentido recoge también desde dichos nexos la rítmica acorde al sentido — rítmica (¡no *genus*!) [abandona tan sólo los caminos y estaciones de un planteamiento *cosificador*].

¡Construcción de nexos de sentido típico-ideales — sus múltiples *posibilidades auténticas* según el sentido, que expresan la *riqueza de la idea* y con ello *anuncian* su particular estructura! En su relación con la vida fáctica y especialmente con la posición objetiva, esta «cons-

[3] M. Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* [La «objetividad» cognitiva de la ciencia social y la política social], en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 19 (Nueva serie, vol. I), 1904, p. 41.
[4] Loc. cit., p. 33.

trucción» es *distensión*, una mostración de las relaciones en las que dicha posición se *deja ir*. Construcción no tiene aquí la connotación de lo artificioso, sino del auténtico *dejarse construir* mismo.

Tipo ideal:

en la palabra resuena una adscripción a *aquello de lo cual* <es> «ideal»; en lo que respecta al contenido <se trata de> una «*utopía*» «obtenida mediante la *enfatización conceptual* de ciertos **[192]** elementos de la realidad»[5]. ¿Qué significa «enfatización», enfatización conceptual?

«El concepto típico-ideal [...] *no es* una "hipótesis", pero pretende señalarle la dirección a la formación de hipótesis. *No es* una *exposición* de lo real, pero pretende proporcionarle *medios de expresión* unívocos a dicha exposición».[6] ¿En qué medida necesita la exposición tales medios de expresión?

El tipo ideal «se obtiene mediante la *enfatización* unilateral *de uno o varios* puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos *singulares* que se presentan de manera difusa y discreta —en unas partes más, en otras menos y en otras nulamente— y que se ajustan a dichos puntos de vista destacados unilateralmente, constituyendo una formación *conceptual* unitaria»[7]. ¿«Agrupación» de fenómenos individuales? ¿«Puntos de vista»? ¿¡Ajustar a puntos de vista!? ¿Formaciones conceptuales? ¡¡Caracterizaciones toscas!!

«Es imposible decidir *a priori* si [la construcción de tipos ideales] es un mero juego intelectual o una formación de conceptos científicamente fructífera. También en esto hay un solo criterio: *su éxito* para el conocimiento de fenómenos culturales concretos en su conexión, su condicionamiento causal y su *significación*. [¿Está *justificado* este criterio también en la fenomenología? — ¿"Éxito" significa aquí posibilidad de utilizarlo para la comprensión de la vida?] La formación de tipos ideales abstractos no se considera un fin, sino un *medio*»[8]. ¡Esto vale también para la fenomenología pura!

[5] Loc. cit., p. 64.
[6] Loc. cit., pp. 64 ss.
[7] Loc. cit., p. 65.
[8] Loc. cit., p. 67.

«Concepto *límite* ideal» [¿"límite"?] «respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de esclarecer [¿"esclarecer?] determinados elementos significativos de su contenido empírico. **[193]** [El sentido de este "medir" (¿¡coincidencia!?)] Tales conceptos son formaciones en las que, aplicando la categoría de posibilidad objetiva [¿objetiva?], construimos conexiones que nuestra *fantasía*, orientada e instruida por la realidad, *juzga* adecuadas»[9].

«Sin poder analizar a fondo el concepto de lo "típico", tan discutido y desacreditado por su uso indebido, de las consideraciones hechas hasta el momento podemos inferir ya que la formación de conceptos típicos, en el sentido de una exclusión de lo "contingente", encuentra también su lugar en el caso de los *individuos históricos*, y justamente en él. Desde luego, también aquellos conceptos *genéricos* que encontramos a cada paso como elementos de las exposiciones históricas y de los conceptos históricos concretos pueden ser formados como tipos ideales mediante la abstracción y enfatización de algunos de sus elementos conceptuales esenciales. De hecho, éste es un caso práctico de aplicación de los conceptos típico-ideales particularmente frecuente e importante, y cada tipo ideal *individual* se compone a partir de *elementos* conceptuales que son genéricos y que han sido formados como tipos ideales»[10].

En la historia y en la vida fáctica no hay formación pura de tipos, a lo sumo una fusión de los elementos que no son tipos y que captan objetos en tipos dominantes más o menos auténticos.

↓ por contra ↓

en la fenomenología se debe aspirar a *tipos* auténticos, radicales — en completa pureza. ¿*Criterio para la pureza*? Tipos *de qué* — ¿Tiene el «de qué» un sentido legítimo en la fenomenología? ¿No se cuela aquí de nuevo lo genérico? O, más bien, pertenece justamente al tipo <ser> el *tipo para*, y es lo fenomenológicamente último, *el qué*, el ser

[9] Loc. cit., p. 68.
[10] Loc. cit., p. 75.

tipo para algo —que posibilita [194] tipificando— y está, incluso según su esencia fundamental, en la posibilidad de la función y la consideración tipificadoras.

«Cuanto más se trate de la *clasificación* simple de procesos que se presenten en la realidad como fenómenos de masas, tanto más se tratará de conceptos *genéricos*. Por el contrario, cuanto más se formen conceptualmente conexiones históricas complejas en aquellos de sus elementos en los que estriba su *significación cultural* específica, tanto más presentará el concepto —o el *sistema* conceptual— el carácter del tipo *ideal*. En efecto, el *fin* de la formación de conceptos típico-*ideales* es *siempre* obtener nítida conciencia, *no* ya de lo genérico, sino a la inversa, de la *particularidad* de los fenómenos culturales»[11].

«Conceptos genéricos — tipos ideales — conceptos genéricos típico-ideales — ideas en el sentido de las combinaciones de pensamientos que tienen lugar empíricamente en hombres históricos — tipos ideales de tales ideas — ideales que dominan a los hombres históricos — tipos ideales de tales ideales — ideales a los que el historiador refiere la historia; — construcciones *teóricas* mediante la utilización *ilustrativa* de lo empírico — investigación *histórica* mediante la utilización de conceptos teóricos como casos límite ideales — además, las distintas complicaciones posibles [...]: son meras formaciones conceptuales cuya relación con la realidad empírica de lo inmediatamente dado [?] es problemática en cada caso particular: — »[12].

Desde aquí se ve claro cuán complicada es la problemática conceptual y metódica en las ciencias culturales.

«La relación entre el concepto y lo concebido implica en las ciencias culturales la caducidad de tales síntesis. El valor de los grandes ensayos de construcción conceptual en el ámbito de nuestra ciencia ha consistido por lo general en desvelar justamente los *límites* de la importancia [195] del punto de vista en que se basaban»[13].

11 Loc. cit., p. 76.
12 Loc. cit., p. 78.
13 Loc. cit., p. 81.

¿Qué significa aquí, en general, «comprensión histórica»? ¡¡La «síntesis» (comprendida de modo formal y objetivador) no tiene sentido en la fenomenología!!

«[...] dado que el cambio inevitable de las ideas de valor rectoras hace imposible pretender como un fin último conceptos históricos realmente definitivos, [deberá creerse] que, precisamente por el hecho de que se forman conceptos precisos y unívocos con relación al punto de vista *individual* que rige en cada caso, está dada la posibilidad de hacer claramente concientes los *límites* de su validez»[14].

*

Comportamiento humano — conexiones y regularidades propias «cuyo *curso* puede interpretarse *comprensivamente*»[15].

«Una "comprensión" del comportamiento humano obtenida mediante interpretación contiene ante todo una "evidencia" cualitativa específica de muy diversa magnitud. El que una interpretación posea tal evidencia en una medida particularmente grande no prueba nada sobre su validez empírica. En efecto, un comportamiento idéntico en su curso y su resultado externo puede basarse en *constelaciones* de motivos completamente heterogéneas, y la que resulta comprensible de una forma más evidente no es siempre la que realmente entró en juego. Así pues, antes de que una interpretación, por evidente que sea, se convierta en una "explicación comprensiva" válida, es preciso controlar en la medida de lo posible la "comprensión" de la conexión con los métodos usuales de la imputación causal. La interpretación según fines racionales posee el mayor grado de "evidencia". [...] Para **[196]** las disciplinas empíricas, los límites de lo "comprensible" son fluctuantes»[16].

[14] Loc. cit., p. 82.

[15] Max Weber, *Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie* [Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva], en: *Logos. Internat. Zeitschr. f. Philosophie der Kultur*, vol. IV (1913), p. 254.

[16] Ibíd.

«La acción que reviste una importancia específica para la sociología comprensiva es especialmente aquel comportamiento que, 1) según el sentido subjetivo que le da el sujeto de la acción, se refiere al *comportamiento de otros*; 2) está *co-determinado* en su desarrollo por esta referencia de sentido y, por ende, 3) puede *explicarse* comprensivamente a partir de dicho sentido (subjetivo)»[17].

¡La cercanía de lo que es como sentido (de lo puramente comprensible)!

«Para la sociología están ligados por transiciones continuas: 1) el tipo de lo regular, alcanzado de modo más o menos aproximativo, 2) el tipo orientado (subjetivamente) por fines racionales, 3) el comportamiento orientado por fines racionales de manera sólo más o menos consciente o advertida y más o menos unívoca, 4) el que no está motivado por fines racionales pero sí en una conexión comprensible provista de sentido, 5) el motivado en una conexión provista de sentido más o menos comprensible, pero más o menos interrumpida o co-determinada por elementos incomprensibles, y finalmente 6) los estados de cosas físicos y psíquicos imposibles de comprender "en" y "por relación a" un hombre»[18].

«las relaciones de la sociología comprensiva con la "psicología" son distintas en cada caso concreto. La racionalidad regular objetiva le sirve como tipo ideal respecto del actuar empírico, [...] mediante la comparación con el tipo ideal se establecen, con miras a la imputación causal, los elementos irracionales (en un sentido en cada caso distinto del término) relevantes desde un punto de vista causal»[19].

*

[17] Loc. cit., p. 255

[18] Loc. cit., p. 260.

[19] Loc. cit., p. 261.

[197]

Hoja 8

Notas para la reelaboración

«Agudización», comprenderla retrospectivamente de modo originario, como una figura de la extensión mundana de la existencia personal.

No aislar la existencia personal en el sentido de una de las *filosofías del yo*.

Seguimiento de la agudización; hay que entender su importancia metódica como hilo conductor de modo tal que, fenomenológicamente, dejemos cada vez más de lado la disociación de la vida — partiendo de la *experiencia fáctica de la vida*, de la que incluso pueden apartarse donaciones fundamentales que son en un principio fenoménicas en el sentido de la intuición.

El problema de la expresión, mencionado en lo precedente, debería ser ampliamente reelaborado para que la agudización pueda ser usada como hilo conductor de una manera fenomenológicamente clara y fructífera, *pero no viceversa*; por ende, la forma actual del curso (semestre de invierno 1919/20), errada por principio y necesariamente oscura; también la idea de origen.

Respecto de la intuición fenomenológica de la experiencia fáctica de la vida, estudiar su totalidad (en el todo de una falta de articulación), también con respecto al mundo del sí-mismo — lo mismo para la significatividad (*compositum mixtum*) [Scheler][20]; además, lo particular de la «comunidad de vida»[21].

[20] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores. Con especial consideración de la ética de I. Kant] (2ª Parte), en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. II (1916), pp. 305 ss. y 309 ss.

[21] Loc. cit., pp. 404 ss.

Co-efectuación de los actos que viven específicamente en la significatividad — carácter de «co-» de la significatividad; sin embargo, no se basa en una comunicación en la que vendría a donación fenoménica el "co-" (Scheler, sentimientos de simpatía)[22].

[198]

El ocultamiento de la vida espiritual propia e individual que se da mediante ello.

Agudización en la anterior acentuación aislada, demasiada resonancia aún de una orientación inicial de carácter transcendental-yoico.

Sólo tendrá un efecto fenomenológico cuando sea tomada en el proceso de la distinción del *otro (extraño) y del sí-mismo.*

«Corriente plena de la vida anímica individual», a partir de la cual aparecen lo propio y lo extraño «al mismo tiempo» (Scheler); el trasfondo anímico en mi mundo circundante (lo que piensa, *sus* intuiciones, etc.).

Estructura:

Anuncio de lo último por principio — problema del origen con intuición absoluta;

Experiencia del mundo circundante — *Significatividad* — *Situación*;

Distinguir de la significatividad: la pura experiencia de valores (cf. la anotación titulada «Significatividad», 10)[23]

Realidades puras de valores y bienes

Toma de posición

Acción, etc., estratos correlativos de experiencia cognoscitiva y vital.

[22] M. Scheler, *Zur phänomenologie und Theorie der Symphatiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich* [Acerca de la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio. Con un anexo sobre la razón para admitir la existencia del yo extraño]. Halle, 1913, p. 128.

[23] No se pudo encontrar en el legado.

Distinguir de la *experiencia de significatividad y de valores* la experiencia teórica: tomar en conocimiento, conocimiento, explicación; mostrar además la mezcolanza en cuanto mezcla *de la vida misma*; por tanto, vuelta a lo completo y puro.

El uso de la palabra «vida» debe ser clarificado como, en principio, sólo *formalmente indicador*; apuntando contra una filosofía cosificadora (cf. anotación «vida»)[24]

[199]

Lo principal:
para una concepción más nítida de los conceptos fundamentales, su explicación existencial; por ejemplo, «mundo» circundante, compartido, del sí-mismo;

no es un «monismo» de la existencia, porque el monismo implica algo objetivo y propio de una postura, y con tal caracterización no se entiende nada desde el principio.

[24] No se pudo encontrar en el legado.

APÉNDICE B

[203]

I. COMPLEMENTOS AL CURSO REDACTADO EXTRAÍDOS DE LOS APUNTES DE OSKAR BECKER

Complemento 1

El ámbito fenomenológico originario

El ámbito originario de la filosofía no es un principio último, ni un axioma. Tampoco es la idea del pensamiento puro (como sostienen H. Cohen y Natorp). Tampoco algo mítico o místico (es decir, captable sólo de forma religiosa). Únicamente puede volverse accesible mediante la disposición protocientífica. — El ámbito del origen no nos está dado. No sabemos nada de él desde la «vida práctica». Nos es lejano, y debemos acercárnoslo *metódicamente*.

Así pues: 1) El ámbito del origen, el campo de objetos de la fenomenología, no está dado en la "vida en sí".

2) Sólo puede alcanzarse mediante el método científico. ¿Qué planteamientos metódicos deben realizarse para descubrir, a partir de la "vida en sí", el ámbito originario, la "vida *en y para sí*"? — En primer lugar, miramos a la "vida práctica". Ésta es "autosuficiente". — Por esencia, el ámbito del origen *nunca* está dado en la vida en sí. Siempre tiene que volver a ser captado. De ahí las renovadas tendencias "radicales" en la filosofía a lo largo de su historia.—

*

Complemento 2

Un bibliotecario encuentra unas páginas con caracteres antiguos en la encuadernación de un manoseado volumen — se descubre **[204]**

que es un antiguo documento papal. Mediante este hallazgo se nos aclara un nexo histórico desconocido hasta el momento.

El ejemplar personal de Lutero de la *Carta a los Romanos* permaneció olvidado durante mucho tiempo en la Biblioteca Real de Berlín. Un día alguien prestó atención a las anotaciones marginales y vio que se trataba de notas del propio Lutero para sus lecciones, que de este modo pudieron ser reconstruidas. — —

En general, se da el problema de las "fuentes" históricas (el registro, la crítica de fuentes, etc.). Algo concreto que encontramos asume la función de "fuente". A partir de ahí puede ser concebido el pasado mismo. Para ello debo tener una cierta imagen del pasado, que se manifiesta ya previamente en una cierta figura.—

La manera de contemplar la historia tiene ella misma una historia (historiografía). Ésta, a su vez, puede tener una historia, etc. Aquí son posibles distintas relaciones.

Todo esto conduce a la fenomenología de la comprensión histórica.— —

En la creación y el deleite *artísticos* se generan nuevas manifestaciones. También éstas tienen su historia. Problema de la historia del arte.

En la vivencia *religiosa*, por su parte, tenemos otro tipo de manifestación (en cultos, ritos, oraciones) — Problema de la historia de la religión.— —

Lo que está en la función de manifestar puede a su vez manifestarse ello mismo. Hay un desplazamiento o una traslación de los estratos de manifestación; además, un cambio del centro de manifestación.

*

[205]

Complemento 3

Los inicios de la biografía se encuentran en el Renacimiento (Vasari, historias de artistas; como la hagiografía, etc. — cf. J. Burckhardt,

La cultura del Renacimiento). En el *arte* tiene lugar un original nexo expresivo del mundo del sí-mismo. En la biografía científica interviene el momento artístico de una manera particular y necesaria. (Cf., por ejemplo, cómo Gundolf y Simmel presentan a Goethe.)

*

Complemento 4

Esta conquista del cristianismo antiguo fue desfigurada y sepultada por la intrusión en el cristianismo de la ciencia antigua. De tiempo en tiempo se impone nuevamente en violentas erupciones (como en San Agustín, en Lutero, en Kierkegaard). Sólo desde aquí puede entenderse la mística medieval. En las *Confessiones*, los *Soliloquia* o en *De civitate Dei*, San Agustín hizo valer el significado central del mundo del sí-mismo para la vivencia cristiana originaria. Pero fue vencido en su lucha contra la dogmática. Se dice de San Agustín que fue un precursor de Descartes. Sin embargo, San Agustín vio el mundo del sí-mismo de una manera mucho más profunda que Descartes, quien está ya influenciado por la ciencia natural moderna. La sentencia «*crede ut intelligas*» significa que el sí-mismo debe realizarse en la vida plena antes de poder conocer. En las palabras «*inquietum cor nostrum*» está dado un aspecto totalmente nuevo de la vida. — La lucha entre Aristóteles y el nuevo "sentimiento vital" tiene continuidad en la mística medieval y finalmente en Lutero.—

Ahora bien, ¿qué posibilidades se expresan en la aparición de los distintos tipos de autobiografía y de investigación biográfica?

[206]

Encontramos que, junto con la exposición del sí-mismo, está dado a su vez aquello *que* el sí-mismo vivencia, *su* mundo, en el que vive. La vida vivida y su aspecto son el reflejo del ritmo de la vida del sí-mismo. Esta reciprocidad es auténtica y viva, no teórica. En la

autobiografía se mostró que la vida fáctica puede desplazar su centro de gravedad al mundo del sí-mismo; que puede agudizarse hacia el mundo del sí-mismo, tener su centro en él. Sin embargo, esto no sucede de manera premeditada, el sí-mismo no se observa conscientemente, sino que está implícitamente en el transcurso fáctico de la vida misma. El mundo del sí-mismo no tiene esta particular tendencia funcional exclusivamente en el caso de personalidades significativas, sino que *toda* vida anímica vive de algún modo centrada en un sí-mismo — si bien de forma no destacada. Este fenómeno es ocultado fácilmente, por lo que puede creerse que la vida toda está determinada por el mundo circundante. No obstante, una consideración más cercana muestra la agudización de la vida fáctica hacia una vida del sí-mismo. Desde aquí, la autosuficiencia y el carácter de manifestación de la vida aparecen bajo una nueva luz.

¿Qué significa que "la vida fáctica está agudizada hacia la vida del sí-mismo"? La vida del sí-mismo sale siempre al paso en un determinado aspecto del "mundo". En el sí-mismo tenemos siempre situaciones que se compenetran y en las que se manifiesta el carácter del mundo. El nexo de expresión en el que se da el mundo es una función del nexo situacional concreto del mundo del sí-mismo.

*

Complemento 5

Hemos mostrado como algo fáctico la agudización hacia el mundo del sí-mismo en la vida práctica. Una señal para ver esto se da ya en el hecho de que las perspectivas espaciales de una **[207]** cosa en el espacio sean diferentes. Más aún: un concierto tiene un efecto diferente en mí cuando me encuentro en diferentes estados de ánimo. — Existe una relación entre el carácter de manifestación del mundo del sí-mismo y el carácter de manifestación del mundo vivido. Todo aquello que le "aparece" a la vida tiene un carácter de manifestación. — Existe, por tanto, una relación entre la agudización de la vida

hacia el mundo del sí-mismo y el carácter de manifestación del mundo vivenciado.

También la "autosuficiencia" de la vida se mantiene en una relación con el mundo del sí-mismo. Así pues, del mundo del sí-mismo salen tendencias de la vida, y sus cumplimientos alcanzan de vuelta hasta el mundo del sí-mismo.

Por ende, tal vez estén también en relación la autosuficiencia y el nexo de manifestación; ya que ambos están relacionados con la agudización de la vida hacia el mundo del sí-mismo. Sin embargo, hay que evitar una *inferencia*; la existencia de dicha relación debe ser extraída de la intuición misma.—

Queremos mostrar ahora, con ejemplos *fácticos* de la vida, que la ciencia es un nexo de manifestación en el que entra un mundo de la vida: — (Uno puede objetar: la vida fáctica está "llena de presupuestos". Esto, sin embargo, sólo puedo decirlo cuando me confronto con la vida fáctica desde *fuera*. Estando *en* ella misma no puedo salir de ella, es un nexo totalmente cerrado.)

Ejemplos: estando de paseo vemos un prado florido. Éste puede ser objeto de la botánica.— Cuadros de Rembrandt contemplados con deleite estético pueden ser tratados por la ciencia del arte. — Una vivencia religiosa puede convertirse en objeto de un tratado teológico. — —

Cuando la vida fáctica hace ciencia, me mantiene en su arco: mientras paseo puedo realizar observaciones botánicas.— La ciencia se deja dar un determinado fragmento del mundo de la vida. La vida fáctica no es consciente en todo momento de que algo está ahí; **[208]** vive en el mundo precisamente sin una "constatación" semejante.— La vida fáctica debe entrar en el nexo de la ciencia — la ciencia es la *lógica concreta* de un *campo temático* conformado a partir de un *suelo de experiencia*.—

La vida fáctica vive de manera irreflexiva, ateórica. ¿Cómo se destaca desde aquí un suelo de experiencia? (Mostramos diversos fenómenos y entonces les damos nombre — debemos comprobar cada proposición en la intuición.)

En el nexo de manifestación de la ciencia se expresa algo que antes no se expresaba. Lo que debe ser expresado tiene que ser de algún

modo accesible ya de antemano — "experimentable".— (La palabra «experiencia» está muy lastrada en la terminología filosófica, especialmente la del siglo XIX. — Aquí señalamos el fenómeno sólo provisionalmente.) — La vida fáctica es un nexo vivo de tendencias. La experiencia es un determinado comportamiento en el que se me vuelve accesible algo en el mundo de la vida; de modo tal que lo que veo me lo "*apropio*" de alguna manera, de forma que lo experimentado, en la figura en que se me aparece, se vuelve "*disponible*"; disponible en el doble sentido: *activo* (que puedo disponer de él) y *pasivo* (que lo que ha entrado en mi posesión fácticamente se convierte de algún modo en determinante para otras experiencias en el transcurso de la vida [*no* en el sentido de una disposición psicológica]). Esta disponibilidad es un fenómeno que puede ser visto (aunque con dificultad); de ella pueden surgir determinadas tendencias, sin que yo viva en las tendencias. — — En este sentido se habla de experiencia política de la vida, religiosa, etc. (La experiencia religiosa de la vida me prende en mi sí-mismo más íntimo, la experiencia aparece en la inmediata cercanía de mi sí-mismo, yo *soy*, por decir así, esta experiencia.)

La vida fáctica vive en continuas experiencias. Surgen disponibilidades, éstas reaccionan unas a otras, se forma un ritmo, un hábito en la experiencia del mundo del sí-mismo. Con ello, las experiencias mismas aparecen en un determinado nexo de experiencia. Las disponibilidades ocupan **[209]** un lugar irremovible en mi mundo del sí-mismo y ganan así determinadas posibilidades de motivar. El mundo del sí-mismo tiene un modo determinado de reaccionar a la experiencia.— Hay un nexo definido (en el tiempo) en mi vida del sí-mismo, incluso entre las experiencias más dispares. ¿Cómo se destaca a partir de aquí un suelo de experiencia? La ciencia pretende un nexo *universalmente válido*. ¿Cómo puede emerger un suelo de experiencia unitario y uniforme a partir del desorden de la experiencia vital? ¿Cómo se logra la uniformidad de la experiencia? — En la botánica, por ejemplo, debe existir un suelo de experiencia unitario. Tal vez me han gustado unas flores, he oído hablar de plantas extrañas, etc., pero todas estas diferentes situaciones deben desaparecer

del nuevo nexo "objetivo". En cierta medida puedo apartar de mí dichas experiencias (en cuanto personales), interrumpir mis relaciones personales con ellas, las disponibilidades en cuestión ya no me conciernen — (por ejemplo, antes he visto pasar un cierto camión a través de la ventana. — Ahora tan sólo veo un cuerpo que se mueve). Se interrumpen mis relaciones con aquello de lo que se tiene experiencia. La disponibilidad no desaparece por completo, pero se impide el carácter de relación con mi mundo del sí-mismo. Esto le puede ocurrir a todas las experiencias, no tener ya relación alguna con el mundo del sí-mismo. Esta alteración es el primer paso para la demolición de la vida circunmundana. La cancelación de las relaciones de la experiencia con el mundo del sí-mismo es, al mismo tiempo, una caracterización *positiva* de ésta: a saber, una caracterización como mera *cosa*. Ahora existe la posibilidad de que se la considere en su *carácter cósico* y en su *conexión cósica*. Las experiencias se han liberado ya de "mí" y pueden presentarse en "su" conexión.

De este modo, a partir del "*suelo de experiencia*", que es todavía un confuso desorden, es posible elaborar un "*campo temático*", un "campo de cosas". La ciencia se pone en marcha ya en regiones en las que todavía **[210]** no se la vislumbra. Sólo bajo la *tendencia* de la ciencia puedo sacar de la confusión del suelo de experiencia aquello que se pertenece mutuamente. Esto es ya obra de la ciencia. Por otro lado, el carácter de una determinada ciencia, por ejemplo de la botánica, no es una invención arbitraria sino que está determinado a su vez por el carácter del suelo de experiencia. Ya en la experiencia precientífica del mundo circundante hay motivos particulares que nos empujan hacia la ciencia, sin que atravesemos el suelo de experiencia y el campo temático de "modo absoluto" alguno. De estos motivos procede en cierta medida la tendencia de la ciencia.

*

Complemento 6

Tenemos, por tanto, el siguiente problema: es preciso dar un determinado suelo de experiencia para una determinada ciencia. La elaboración del suelo de experiencia acontece ya desde la tendencia de la ciencia en cuestión. Por otra parte, esta tendencia debe estar motivada justamente a partir del correspondiente campo temático. De modo que en toda ciencia, según su sentido fundamental, tiene lugar una reflexividad.

(Piénsese en el descubrimiento por parte de Galileo de las leyes de la caída libre, que originó de repente toda la problemática de la ciencia matemática de la naturaleza. — O bien, en las ciencias históricas: Herder, Winkelmann, Niebuhr, Wolff, Schleiermacher. Ante ellos surgió la idea de la historia, de la que resultó entonces su lógica concreta.)

Así pues, la idea de una ciencia surge de su campo temático y, a pesar de ello, el campo temático se conforma por vez primera bajo la tendencia de esa idea.—

*

[211]

Complemento 7

Dos hechos del más reciente pasado ilustran claramente la confusión que reina hoy en la problemática del mundo del sí-mismo.

1) La disputa sobre el método histórico que se desencadenó a partir de la *Historia alemana* (vol. I) de Lamprecht. Lamprecht sostenía la tesis de que la historia es psicología aplicada, debe basarse en la psicología, y más concretamente en la psicología experimental «exacta» (la fundada por Wundt), pues sólo ésta es psicología científica. A ello se opusieron Windelband, Rickert y otros. (Véase, especialmente, Rickert, *Los límites de la formación de conceptos de las*

ciencias naturales. Rickert comprende el problema de principio. Parte de un falso concepto de psicología; no trata los problemas de la formación de conceptos de un modo radical y sólo tiene en cuenta la *exposición* histórica, no la investigación.)

2) En el año 1913 los filósofos alemanes (bajo el liderazgo de Natorp, Rickert y Husserl) protestaron contra la ocupación de las cátedras de filosofía por parte de psicólogos experimentales y exigieron cátedras propias para la psicología experimental.

Ambos sucesos son un síntoma del bajo nivel de la filosofía contemporánea y de la falta de claridad sobre las relaciones de las ciencias entre sí.—

La diversidad de accesos al mundo del sí-mismo es enorme. El proceso de teorización que conduce a dicho mundo es largo y especialmente complicado; en todas y cada una de las numerosas fases de este proceso pueden darse estancamientos, retrocesos y deformaciones. Uno de los motivos de los que surgió la fenomenología fue poner orden en esto.—

Sólo paulatinamente se van formando en el curso de la historia espiritual conceptos teóricos que seleccionan determinados campos temáticos en el acto de aquello de lo que se tiene experiencia. Tales de Mileto, por ejemplo, aún toma un único elemento del mundo circundante, el agua, como medio **[212]** para una explicación universal del mundo; de modo parecido otros presocráticos.

Demócrito forma por vez primera el concepto de psique y lo encuadra en su teoría atomista. Según él, los átomos más redondos y lisos forman el alma.

Platón dice: el alma huye del mal y persigue el bien; así pues, pone al alma en una oposición de valores. — Más aún, compara las facultades (funciones) del alma con los estamentos, las formas de participar en el Estado.

Aristóteles: el alma es la primera entelequia *del* cuerpo, que vive según su potencia. El alma es por tanto el principio de la vida.

La *Stoa* forja la doctrina de los afectos.

El mundo del sí-mismo llega a tener una significación completamente nueva en el *cristianismo*. Esto se muestra filosóficamente en

San Agustín (*Confessiones*, entre otros) y, más adelante, en la Edad Media, especialmente en la mística medieval.

Después, durante largo tiempo, se aplican a lo anímico los mismos conceptos y medios teóricos que en la Antigüedad y la Edad Media. Así sucede aún en la antropología de los siglos XV y XVI. A partir de ese momento, sin embargo, la gestación de la ciencia natural moderna desde el Renacimiento trae consigo una nueva tendencia también para la psicología. Se hace necesaria una exacta delimitación de la vida anímica frente a los sucesos naturales. En la psicología inglesa (Locke) lo anímico se caracteriza, mediante la doctrina del «sentido interno», a partir del modo como se puede tener experiencia de ello. Más aun, se piensan los fenómenos psíquicos como sometidos a leyes, de modo análogo a las leyes físicas. Surge la psicología asociacionista, que alcanza su máximo esplendor en Hume. — Kant está esencialmente influido por él, si bien en su *Crítica del Juicio* se inicia una vinculación con la teleología que, sin embargo, aún no tiene un efecto expreso en su psicología.

La psicología del Idealismo alemán está implícitamente contenida en toda su filosofía; hay en ella intuiciones importantes, aunque por lo general completamente obviadas todavía.

[213]

La idea de una conexión de los fenómenos psíquicos acorde a leyes dirige la psicología científica del siglo XIX. La estética transcendental de Kant, comprendida en cuanto subjetividad del espacio y el tiempo, tiene influencia en Johannes Müller, quien la interpretó fisiológicamente. De él procede en general la estrecha vinculación entre fisiología y psicología («*nemo psychologus nisi physiologus*»).— E. H. Weber descubre la denominada ley de Weber sobre la relación entre la magnitud del estímulo y la «magnitud de la sensación».— Fechner desarrolla a partir de ello la «psicofísica», la doctrina de la medición de los fenómenos psíquicos y de sus dependencias funcionales (en sentido matemático) de las magnitudes de estímulos físicos.— Ya antes, Herbart había llevado al extremo esta idea, al redu-

cir todo acontecimiento psíquico al movimiento de representaciones simples en el espacio vacío de la conciencia según influencias incitadoras e inhibidoras. — Helmholtz funda la óptica y la acústica fisiológica en conexión con supuestos problemas "epistemológicos", como si las percepciones de los sentidos fueran «copias» o bien «signos» de los objetos reales.— Wilhelm Wundt funda el primer instituto de psicología experimental en Leipzig. Él estudia también las «actividades psíquicas superiores». Comprende que éstas no pueden ser explicadas a partir de las sensaciones e introduce por ello la «síntesis creativa».— Su discípulo Külpe se dedica especialmente a la psicología de los procesos intelectuales y volitivos.— La tendencia fundamental de esta moderna psicología "experimental" consiste en la explicación del acontecer psíquico mediante un nexo unitario sujeto a leyes y mediante la regulación de éste por condiciones últimas fundamentales que tienen su raíz en conexiones últimas de elementos psíquicos últimos. Así se llega a una causalidad psíquica, según la cual «*causa aequat effectum*». Esto lleva entonces a una integración de la causalidad psíquica en la causalidad general de la naturaleza, fisiológica y física.—

[214]

Como hemos visto ya, las pretensiones de la moderna psicología no se dirigen únicamente a la fundamentación de la investigación histórica, sino a la del conocimiento en general y, por ende, a la de cualquier ciencia. Pues todo conocer sería, ciertamente, un acontecimiento psíquico. Entre los opositores, unos rechazaban radicalmente esta pretensión, mientras que otros admitían la psicología como propedéutica de la filosofía. La lucha contra el «psicologismo» fue demasiado lejos. La filosofía neokantiana se mueve en construcciones y no averigua nada sobre el acto real de conocer; lo da por conocido, pero no hace sino extraer ese conocimiento de la psicología vulgar. Así, la confusión domina en ambos bandos.

Para encontrar y superar las razones de esta confusión debemos examinar con mayor detenimiento las tendencias fácticas de la psi-

cología actual. Seguidamente, debemos investigar si estas tendencias y motivos son *auténticos* y, si no lo son, cuáles son entonces los motivos y tendencias verdaderamente auténticos, y con qué medios metódicos pueden ser plasmados en una ciencia. De este modo podemos, finalmente, intentar resolver el problema del tratamiento científico-teórico del mundo del sí-mismo.—

Aún debemos añadir algo sobre la historia de la moderna psicología.

William James y el joven J. St. Mill abandonaron la psicología asociacionista y reconocieron que en lo psíquico hay complejos superiores con una cualidad propia, que no puede ser derivada de una suma de las cualidades de los elementos. Así llegó Mill en su *Lógica* a una «química psíquica». — Spencer insertó —rehabilitando tendencias aristotélicas de una forma moderna— la psicología en la biología (determinación del medio, etc.). — Taine recurrió a los fenómenos psicopáticos para explicar la vida anímica normal.—

En la moderna psicología se muestra un afán por darse a sí misma los elementos de lo psíquico y no tomarlos de la metafísica y similares. Desde aquí se llegó a **[215]** una psicología *descriptiva* como fundamento de la psicología explicativa (F. Brentano en los años setenta, Dilthey en los noventa, realización clásica en Th. Lipps). Preponderaba el afán por mantenerse alejado de toda construcción y, sin embargo, no se llegó a ninguna claridad de principio sobre la relación de la psicología descriptiva con la explicativa. Se distinguió el análisis de los elementos constitutivos (descripción) del de las condiciones de la vida anímica (explicación). Según Ebbinghaus, lo psíquico es un nexo sujeto a leyes que queremos conocer para satisfacer nuestra necesidad de causalidad. Sin embargo, Wundt sobre todo distingue entre la causalidad física y la psíquica. A pesar de ello, en el fondo sigue influyendo en todos la tan discutida psicología asociacionista. (Las leyes de asociación, como la que afirma que «la conjunción fáctica de dos sensaciones tiene por efecto que la reaparición de la primera vaya seguida regularmente por la segunda», son típicas leyes causales.)—

¿Cuáles son, entonces, las tendencias que subyacen de hecho en la psicología más actual?

1) La tendencia consciente a mantenerse alejada de la metafísica, que está desacreditada. La psicología pretende un campo temático fundado en sí.

2) Junto a ello, sin embargo, una segunda tendencia: las leyes psíquicas no están dadas inmediatamente, sino que deben ser inferidas. Se deben plantear condiciones hipotéticamente y, a partir de ellas, explicar el acontecer fáctico.

También se necesitan elementos del acontecer en los que se constate la legalidad, entre los que tengan lugar los procesos determinados según leyes.— Estos elementos se plantean de diversas maneras. Primero eran representaciones simples, después sensaciones, ahora unidades indisolubles más complejas. Lo correcto por principio son las ideas de elemento y de causalidad (con el principio *causa aequat effectum*).

A partir de ello resulta la *metodología* psicológica: se trata de poner de relieve las condiciones bajo las que pueden constatarse ciertas regularidades del acontecer. Para ello, **[216]** es preciso *aislar* y variar dichas condiciones, a fin de experimentar el alcance de cada una de las condiciones particulares. Con ello se llega: 1) al *experimento*; esto es, a la variación objetivamente estandarizada de las condiciones de observación. El experimento *no* mide necesariamente; 2) a la idea de la medición de «magnitudes psíquicas» (la «psicofísica» fundada por Fechner). No obstante, siguen sin aclararse las ideas de «medida psíquica», «intensidad», etc.; 3) *a la estadística*, es decir, a una clasificación y enumeración de múltiples casos observados y a la aplicación del cálculo de probabilidades a este material.— —

Nos preguntamos ahora, ¿están *motivadas auténticamente* las mencionadas tendencias fácticas de la actual psicología?

La ciencia natural moderna ha influido poderosamente en la psicología, de ella ha tomado ésta su método. El empeño de la psicología en destacar un campo de objetos objetivo está justificado. Pero este motivo se convierte en *inauténtico*, es *falseado*, al aplicar el método de la ciencia natural al ámbito psíquico. De ese modo se pasa por alto justamente el motivo fundamental de la ciencia natural moderna, al que ésta debe su grandeza; a saber, dejarse dar previamente

el sentido de su campo de objetos y de su método desde el sentido del mundo de experiencia. Justamente eso es lo que la psicología moderna *no* ha hecho para sí, ni para su propio campo temático. No ha preguntado qué motivos surgen para ella desde su propio mundo de experiencia genuino. *No* ha planteado la pregunta radical por el sentido fundamental de su mundo de experiencia.—

*

Complemento 8

El algo formal es correlato del proceso de formalización. Este proceso es absolutamente libre, no está vinculado a una determinada fase de la teorización. La lógica lo toma la mayoría de las veces [**217**] por el género más universal; como si el proceso de formalización presupusiera determinadas fases de teorización. Husserl ha mostrado la diferencia fundamental entre generalización y formalización (*Investigaciones lógicas*, vol. I, último capítulo, *Ideas*, *§ 13*)[1]. — Por contra, el algo en cuanto indeterminado en un nexo significativo está totalmente cumplido, cargado de vida, de manera que puede adoptar un carácter amenazante, atemorizante.— La experiencia fáctica de la vida queda absorbida, por tanto, en nexos de significatividad. La existencia sin significatividad no tiene absolutamente ninguna posibilidad de motivación. La existencia como algo que está «plenamente determinado», en lo que no hay «nada indeterminado» (es decir, la existencia en el sentido del juicio de existencia tal como lo entiende la Escuela de Marburgo) no puede comparecer nunca en la vida fáctica.— Median-

[1] Husserl, *Logische Untersuchungen, Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* [Investigaciones lógicas. Primera parte: Prolegómenos a la lógica pura]. Halle, 1900, cap. 11: *Die Idee der reinen Logik* [La idea de la lógica pura].
Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica]. Halle, 1913, § 13.

te una cierta transformación en algo del mundo circundante, los nexos teóricos pueden volver a entrar en la vida fáctica.— Por ejemplo, las leyes electrodinámicas pueden interesarle muchísimo a un cierto físico, tenerlo absorbido, jugar un papel importante en su vida fáctica. Pero con ello entran justamente en un entramado de significatividad. Aquí se muestra de nuevo lo ilimitado del dominio del vivenciar fáctico, para el que todo puede ser accesible porque no está "cortado a medida" de nada. Para caracterizar más de cerca la "significatividad" no podemos proceder más que separando de ella todo lo que ella *no* es.

*

[218]

Complemento 9

Las tendencias rechazadas no son casuales. El apartarlas está relacionado con la visión del fenómeno mismo. Debo tener ya el fenómeno antes de poder "contra-ver". A pesar de ello, el "no" de ese apartar tiene un significado productivo, pues sólo mediante él se realiza la situación específicamente fenomenológica. La lentitud y dificultad de este método no pueden suponer una objeción contra el sentido de la fenomenología. Los fenómenos captados son tan evidentes como difícil es detectar la serie de pasos del camino que lleva a su visión, así como describir y expresar dicho camino.— Lo fenomenológicamente visible no debe ser interpretado como lo fenomenológicamente *dado*.— Por ejemplo, en cuanto fenomenólogo capto lo no destacado y justamente por ello lo destaco, aunque en el fenómeno no está destacado. No debo asombrarme de no "ver" la significatividad no destacada. Es preciso distinguir de lo fenomenológicamente visible aquello que, si bien es necesario según el sentido, no está destacado y, por ende, *no es visible*.

(Éstas son ya consideraciones fenomenológicas, si bien aquí no las usamos como base de una fundamentación; nos topamos con

ellas en nuestras descripciones, pero no las presuponemos como válidas para y antes de esa descripción.)

¿Cómo llegamos entonces al *sentido* de la conciencia de la realidad? Preguntándonos si hay en la experiencia fáctica modificaciones posibles que apunten a él.

En la experiencia fáctica puedo *volver sobre mí meditando*, puedo traer a conciencia lo experimentado. Puedo *reportarlo*, puedo *conversar* con otro sobre ello.— El *tomar en conocimiento* y el *poner en conocimiento* son determinadas modificaciones de la experiencia fáctica que, sin embargo, no caen fuera de la experiencia fáctica; ellas se mantienen en el estilo de la experiencia. **[219]** Lo que se toma en conocimiento no son estados de cosas, sino de significatividad.— —

[Referiremos aquí a las *máximas fundamentales del método fenomenológico*, antes de seguir tratando el difícil problema de la significatividad:

1) Lo fenomenológicamente puesto de relieve, expuesto, escrito, etc., está *formulado de forma destacada*, — por contra, lo *que* se expresa *no* es (siempre) fenoménicamente sabido en su nexo, *no* es correlato de un saber.

2) <Las> donaciones fenomenológicas que hacemos patentes *no* deben ser *interpretadas* como expresiones, como si se originaran por vez primera al expresarlas. Lo que encontramos fenomenológicamente no es producto, resultado de la actitud fenomenológica, sino que sólo le debe a la actitud fenomenológica el "haber sido visto".

3) Todo debe ser contemplado en su conexión viva, es decir, se deben tener delante las *situaciones en su totalidad* (no "fenómenos de escritorio") — (Incluso en la cuestión "lógica" del "juicio impersonal" —«llueve»— está prescrita mediante el contenido quiditativo del juicio una situación totalmente determinada).

4) Es necesaria una *constante renovación* y *revitalización* del ver. El fenómeno debe ser mantenido siempre vivo en el desarrollo de la consideración. — Esta exigencia parece trivial, pero es incumplida a menudo por la filosofía contemporánea. No se pueden llevar a cabo "fundamentaciones" con "ficciones". Los objetos de la filosofía deben ser vistos en su autodonación. No hay demostraciones en la fenomenología, puesto que ella describe continuamente.—

Se muestra aquí el difícil problema (nunca antes tratado) de la formación fenomenológica de conceptos.

5) En el traerse algo a donación siempre de nuevo es necesario *ver* y "*contra-ver*" también siempre de nuevo. A partir de la tenencia positiva del fenómeno debemos apartar <lo que no le pertenece>, destacar lo visto de forma cada vez más nítida. **[220]** De este modo ganamos nuevos motivos de la expresión y de la situación en que se efectúa el ver correcto. — —] —

Volvamos al problema del sentido de la realidad en la vida fáctica.

Según vimos, éstos están en la *significatividad*. No nos referimos a una especial importancia, pues la significatividad no se refiere al carácter quiditativo de lo experimentado. Tampoco es el correlato de un captar valor y menos de un juicio valorativo. Se podría decir, ciertamente, que la vida fáctica es emocional, no teórica. Pero, por mucho que el captar valor juegue un papel en la vida fáctica, lo que se experimenta como real no es fenoménicamente captado en su valor.

Por último, tampoco hay que identificar la significatividad con la finalidad o el poner fines. Pues aquello de lo que se tiene experiencia fácticamente es mucho más rico que toda posición de fines que pueda proponerme. Además, la significatividad tiene que caracterizar *toda* experiencia.—

La significatividad está en relación con la autosuficiencia de la vida fáctica, algo en lo que aquí no podemos entrar con más detalle.—

Todas las concepciones teóricas o los conceptos pueden ser desbordados por la vida fáctica. No son vivenciados entonces en el "como de la teoría".—

Finalmente, está el algo indeterminado con el horizonte de la significatividad.

Este sentido de las significatividades, que se manifiesta en todos estos fenómenos y en lo que apartamos, se aclarará más tarde mediante una contraposición abrupta.— —

*

[221]

Complemento 10

Hemos visto que no tenemos experiencia de nuestro mundo del sí-mismo y nuestro mundo compartido en el "como" de lo destacado, menos aún "como" acontecer psíquico. Yo tengo experiencia de mí mismo sólo en y por mi obrar, — más exactamente por lo obrado por mí, que entra en la significatividad de la vida. Vivo en mis obras, nunca en las de otros. "Yo" no estoy destacado ni al modo de una región ni al modo de la accesibilidad del tener experiencia. — *¿Qué podría aportarnos ese tomar en conocimiento? Éste* es peculiar en cuanto fenómeno fronterizo. Todavía se encuentra por completo en el nexo de significatividad. A pesar de ello, es una forma que [in]tranquiliza a la vida fáctica, que lentifica su curso, lo distiende. El nexo de expectativas se autonomiza sin salir de la realidad de la experiencia. — ¿Podemos seguir este primer paso? ¿Qué resultará de esta «distensión» si se participa en ella radicalmente hasta el final? ¿Una autonomización radical que aún pende de la vida por *un* hilo? Pero ¿no volvemos a alejarnos entonces de la vivencia de la experiencia fundamental? ¿¿Acaso no es una *distensión* lo que se necesita, *sino* una extrema *tensión* del curso de la vida?? — —

El *círculo de validez del tomar en conocimiento* es ilimitado; dicho tomar en conocimiento es absoluto para la vida fáctica. Sólo parece fragmentario y relativo si se parte de los mundos ideales. Por ello, el tomar en conocimiento no se ve perturbado por consideraciones teóricas. También en él hay un «como» de la caracterización. Todo lo que comparece es tomado en conocimiento en cuanto «como». Sin embargo, esto no es una generalización. — De la misma manera, las experiencias del mundo del sí-mismo no están dadas como un determinado nexo de experiencia, y menos como un campo temático. Yo tengo experiencia de *mí mismo únicamente en mis obras.*—

Queremos salir de la vida fáctica metódicamente, paso a paso (para llegar a la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo).

Por eso preguntamos: ¿en qué medida es el tomar en conocimiento una [222] *modificación* de la vida fáctica? ¿En qué medida la altera? Debemos indagar el sentido del tomar en conocimiento como modificación de la vida fáctica y llevarlo radicalmente hasta las últimas consecuencias. Así pues, nos preguntamos concretamente:

1) ¿*Qué* es modificado mediante el tomar en conocimiento?
2) ¿*En qué* se modifica «eso»?
3) ¿*Por medio de qué* y *cómo* se efectúa esa modificación?

El tomar en conocimiento se encuentra aún por completo en la vida fáctica y en sus nexos de significatividad. ¿No se modifica *nada*, entonces? Ciertamente, la vida fáctica *misma* debe ser captada, comunicada, etc., sin alteración. El tomar en conocimiento está *dispuesto* de una manera totalmente distinta que la experiencia actual. Cuando la experiencia actual ya ha pasado, tomo conocimiento de *aquello* de *lo que* he tenido experiencia. Así pues, *una* disposición de la vida fáctica se modifica en otra disposición (del mismo modo que la percepción se convierte en recuerdo). Se «comprende de suyo» que puedo tomar conocimiento de *todo*, si bien mejor o peor. — —

*

[223]

II. La parte final del curso en los apuntes de Oskar Becker

1. El conocimiento de cosas. Su inadecuación para la captación del mundo del sí-mismo

Mediante la idea de experiencia de cosas *nunca* llegaremos a la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo, ya que ésta debe contener significatividad.— Debemos volver de nuevo a la vida fáctica y desarrollar desde ella la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo.— No obstante, el rodeo por la captación de cosas no fue superfluo, ya que el conocimiento de cosas nos servirá como contraste para destacar la experiencia fundamental.—

El problema de la experiencia fundamental específica del mundo del sí-mismo fue planteado como algo nuevo por la fenomenología. En el problema de la donación se muestra que la filosofía contemporánea carece de claridad (consideramos sólo la Escuela de Marburgo y a Rickert). Éste no es un problema especial, está en relación con la pregunta fundamental por la posibilidad de una filosofía como ciencia.

Al proseguir radicalmente esa modificación de la vida fáctica que denominamos el tomar en conocimiento, estábamos orientados a la determinación de un nexo que está totalmente desligado del nexo de la experiencia fáctica. La tendencia de la vida y la tendencia a tomar en conocimiento persisten, todavía se sigue captando realidad, pero se ha perdido el sentido específico de la realidad de la experiencia. Los fragmentos de significatividad han sido sustraídos de su círculo de significatividad; son «socializados» o «comunizados», es decir, son puestos todos al mismo nivel. Toda esta modificación es especial porque se refiere al conocimiento de cosas, al proceder teórico; [224] pero también está el problema de una modificación de esta índole totalmente en general, para todo tipo de (genuino) vivenciar.

2. *El problema de la donación — Crítica a Natorp y Rickert*

El problema de la donación se articula del siguiente modo:

1) En la vida puedo estar dirigido a algo, sin tener eso a lo que me dirijo en el carácter de la *donación*, del *estar presente* frente a mí. (En la filosofía actual este problema se refiere específicamente a las «cosas». El «mundo de las cosas» aparece como el mundo de la donación en general. —Sin embargo, fácticamente las «cosas» no están inmediatamente dadas en absoluto.)

2) Debe diferenciarse: a) Algo que nos está dado de cuerpo presente* en su *mismidad*. b) Algo que, si bien está dado *ello mismo*, *no* está sin embargo dado *de cuerpo presente*. c) Algo que ni está dado *ello mismo ni de cuerpo presente*, es decir, que está dado *de forma meramente simbólica*.

3) Hay que distinguir: a) «estar dado» en el sentido de *lo puesto por mí*, es decir, el caso *en que yo me «doy» algo*. b) «Dado» en el sentido de lo que me está *dado previamente* (desde fuera).

Nos referiremos ahora al tratamiento del problema de la donación en la filosofía actual:

A) *«Donación» en la Escuela de Marburgo (Natorp)*

Para la Escuela de Marburgo, el verdadero sentido de la conciencia es el pensamiento teórico, especialmente el de la matemática. Conciencia es pensar, determinar, poner un objeto. Todo lo dado es sólo dado en cuanto determinado en el pensamiento. Sólo desde la determinación surge la donación. La posición del pensamiento tiene una primacía absoluta. El conocimiento es determinación de objeto, poner en el pensamiento. No hay *nada previamente dado*. Sólo hay objetos en el pensamiento y, como el conocer es un proceso por principio interminable, nunca está dado el objeto, sino tan sólo *su*

* Traducimos *leibhaftig* como «de cuerpo presente». Otras traducciones de este término que es posible encontrar son «corporalmente», «en persona», etc. *(N. del T.)*

idea (lo único que da el objeto es la *ficción* [225] de la conclusión del proceso cognoscitivo). — Estas concepciones surgen del pensamiento matemático y son generalizadas a partir de él. — No obstante, los marburgueses reconocen también que el pensamiento siempre determina «algo» y que, por ende, siempre le está dado previamente un último resto, — a saber: las sensaciones. Sin embargo, las sensaciones *en cuanto* sensaciones son dadas, ganadas y determinadas únicamente en el pensamiento. Todo se desarrolla, por tanto, en la *legalidad de la serie* del pensamiento. La tarea del pensamiento es disolver todo lo dado en determinaciones puras del propio pensamiento. Lo a posteriori, lo relativo al contenido, debe ser finalmente derivado de lo a priori, tal como el miembro de la serie debe ser derivado de la legalidad de ésta (cf. Natorp, recensión del libro de Bauch *I. Kant*[1]).

Así pues, tenemos *cuatro* momentos característicos de la concepción marburguesa:

1) El pensamiento como un proceso sujeto a leyes. La formación de conceptos está determinada por la legalidad serial del pensamiento. La formación de conceptos *no* está determinada a partir de una genuina abstracción. Lucha contra el orden piramidal de los objetos en géneros y especies (polémica contra Aristóteles. Se sirven de Platón contra Aristóteles).—

2) Lo dado mismo es algo dado por perdido, una X que por principio nunca será determinada completamente.

3) El concepto de conciencia es visto desde la objetivación, como posición de un objeto, como determinación del pensamiento.

4) *Propensión a la dialéctica*. El pensamiento es el órgano de la determinación del objeto. Poder absoluto del pensamiento que descansa sobre sí mismo y determina todas las objetualidades (relación con Hegel).—

La dialéctica es ciega ante la donación. La idea de dialéctica es fundamentalmente errónea; se basa en una confusión [226] entre la

[1] P. Natorp, *Bruno Bauchs* Immanuel Kant *und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus* [El *Immanuel Kant* de Bruno Bauch y el perfeccionamiento del sistema del idealismo crítico], en: *Kantstudien*, vol. XXII, pp. 426-459.

captación del objeto y la expresión, entre *intuición* y *expresión*. Si se ve el problema de la relación de intuición y expresión y se ve la evidencia de la intuición, la dialéctica se ve afectada en su núcleo. (Con esto señalamos la necesaria confrontación de la fenomenología con el *neohegelianismo*.) —

B) «Donación» en la «filosofía transcendental de los valores»

Rickert está más cerca de la fenomenología que los marburgueses. Afirma la contraposición insuperable de forma y contenido, pensamiento y experiencia, entendimiento y sensibilidad (cf. Kant). — Hay determinadas donaciones que sólo cabe reconocer. No puedo hacer desaparecer racionalistamente el azul y el rojo (en cuanto manchas de color vistas). Pero en el «esto es azul» y «esto es rojo» hay algo común, la forma de ser percibido, esto es, una forma especial de la afirmación; es la forma necesaria del contenido, la categoría de donación. — Rickert (en *Los límites de la formación de conceptos de las ciencias naturales*) parte del mundo teórico de las cosas. El problema de la donación surge del juicio sobre lo percibido, lo efectivo; son juicios en los que constato como efectivo un contenido de conciencia. Aquí hay una *confusión*: *Rickert* mienta el sentido del juicio de que se constatan determinadas efectividades en el mundo fáctico; pero confunde este sentido con el de un juicio sobre un contenido de conciencia. Confunde el color de la pared (transcendente) con una sensación de color (immanente). Rickert, bajo la influencia de Lask, reconoce algo último, irracional; pero plantea el problema sólo para la donación de algo inmanente, de un contenido de conciencia. No se retiene el sentido de la experiencia fáctica, sino que se ocupa de datos sensibles.

Así pues, Natorp y Rickert no parten de la experiencia fáctica.—

[227]

[C) Habría que mencionar también el problema de la experiencia pura de Avenarius.] — — —

3. *Primado de la vida en sí — Nueva pregunta por la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo*

El problema de la donación no debe quedar limitado al *conocimiento de cosas* o a la «determinación de objetos». Hay que reconocer el *primado de la vida (en y para sí) en general.* Sólo desde aquí se comprende el proceso de transformación de la situación.

Surge ahora la cuestión siguiente: manteniéndonos en el *conocimiento de cosas* no llegamos a ninguna experiencia específica, pues en él todo está nivelado. Debemos, por tanto, investigar cómo se destacan y conforman el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo, y si tal vez se conforman simultáneamente. ¿Qué aspecto tiene la experiencia fundamental del mundo del sí-mismo? ¿Qué predelinea ésta para la ciencia del mundo del sí-mismo? Con la determinación teórica del mundo del sí-mismo, ¿está determinado también el *ámbito del origen*? ¿Acaso no vuelve aquí el mismo problema en un nivel superior? ¿No somos rechazados por segunda vez? — En efecto, el fenómeno de la agudización (hacia el mundo del sí-mismo) se muestra nuevamente en la experiencia fundamental e incluso en la teoría del mundo del sí-mismo. Obtenemos un problema nuevo en nuestra anterior dirección. Nos encontramos ante la pregunta por la *nueva experiencia fundamental de la vida en y para sí* y por cómo, desde ahí, se bosqueja una posible teoría de la vida en y para sí.—

[228]

4. *Comentario sobre el desarrollo del curso*

La filosofía es una lucha por el método. Los métodos que más fáciles le resultan a la vida se vuelven problemáticos para ella y deben ser superados en la construcción de su propio método. La posibilidad de acceder al método filosófico mediante un aprendizaje técnico es sólo aparente. Los ensayos de tecnificar el método filosófico y aplicarlo mecánicamente a ciertos complejos de problemas van errados. —

Las consideraciones que hemos hecho hasta el momento en este curso no son conglomerados de proposiciones verdaderas de las que haya que deducir conclusiones. Deberían representar una serie de situaciones que lleve a desatascar el pensamiento filosófico. El método filosófico no es algo totalmente extraordinario, no es un salto hacia una actitud completamente extraña a la vida en sí; tampoco es algo así como un sexto sentido, sino que tiene sus raíces en la vida misma; debe ser buscado, en su autenticidad y originariedad, tan sólo en la vida.

Nuestro análisis y descripción de la vida fáctica puso de relieve ciertos caracteres, pero no para generalizarlos y volatilizarlos, sino para comprenderlos como formas de expresión de la vida misma.

5. *Mirada retrospectiva al problema en su totalidad: encontrar el camino hacia el origen*

Hemos buscado el camino que sale de la vida natural hacia el ámbito del origen. Practicamos cierta violencia en la conducción hacia ese camino y llegamos de ese modo a la agudización hacia el mundo del sí-mismo. El tender a la agudización hacia el mundo del sí-mismo es una unilateralidad que debe ser revocada. Ya en otras ocasiones tuvimos que [229] deshacer esas unilateralidades. Nuestro método ha consistido en un curso en zigzag, en saltar hacia adelante y hacia atrás. Aparentemente no nos movimos de donde estábamos, y a pesar de ello nos acercamos paso a paso al ámbito del origen. No obstante, este método es muy lento.

Por mor de la brevedad estamos obligados a dejarlo de lado a partir de ahora. Para llegar a una cierta conclusión debemos avanzar ahora a saltos y seleccionar algunos capítulos especialmente importantes para señalar el camino. —

6. *Crítica de la «problemática transcendental»*

Hay múltiples accesos al ámbito del origen, en cierto modo una diversidad innumerable de ellos. <Estos accesos> no están a la vista. — Queremos evitar que la problemática de la fenomenología apunte unilateralmente hacia el sujeto. Esta problemática «transcendental» únicamente conduce a un determinado nivel, no va más allá.

Bosquejemos brevemente la problemática transcendental:

Hemos considerado ya el fenómeno del *nexo de expresión*. La ciencia era un especial nexo de expresión. En las ciencias naturales encontramos finalmente un nexo de expresión muy concreto y un significado muy particular de «fenómeno». Con la expresión «fenómeno» no se designa en la concepción mecánica de la naturaleza la donación inmediata ni tampoco lo que se da en las así llamadas «sensaciones», sino que los «fenómenos» son tan sólo puentes que se saltan, pero que predelinean la determinación de un objeto. Los «fenómenos» no son asunto de una ciencia *objetiva*. ¿Acaso los contenidos perceptivos en general son tema de una posible ciencia? Hay que incluir los contenidos del recuerdo y la fantasía, esto es, considerar todos los contenidos **[230]** de intuición o de aprehensión, todos los *contenidos presentativos*; éstos están dominados de parte a parte por determinadas *formas* de aprehensión (indicadas mediante predicados como «verdadero», «posible», «presumible», etc.). Correlativamente a los contenidos se dan las modificaciones específicamente *noéticas* de la conciencia. Éstas no tienen lugar en la representación, sino en el pensamiento predicativo. — — Si la idea de constitución de objetividades mediante contenidos se atribuye ahora a *todas* las ciencias, hay entonces un contenido noético-noemático que puede ser considerado *reflexivamente*; en cierta medida en la dirección de la «subjetivización», en sentido contrario que la «objetivación». Esta forma de consideración la ofrece la *«fenomenología transcendental»*. [La afinidad con ciertos planteamientos *epistemológicos* (especialmente de Kant y los neokantianos) es evidente.] Con ella se llega hasta cierto sector. Pero no se llega hasta el centro de la ciencia del origen.—

Si prescindimos de esta concepción «transcendental», si dejamos de lado todos los problemas «epistemológicos», la problemática del ámbito del origen surgirá de nuevo radicalmente.

7. Mirada retrospectiva al análisis de la vida fáctica bajo el aspecto de la ciencia del origen

Al principio del curso establecimos la idea de una *ciencia del origen* que debe fundamentarse desde sí misma; la idea de la *ciencia del origen de la vida*. De esta idea resulta su carácter incomparable. Todas las fases de la objetivación, todas las acciones metódicas de las ciencias objetivadoras —como la elaboración del suelo de experiencia, la conformación del campo temático y el establecimiento de su lógica concreta— están aquí de más. ¿Tiene todo ello algún sentido todavía? La «ciencia del origen» no es en absoluto una ciencia en sentido propio, es justamente — filosofía.

[231]

A ésta no le interesa lograr un sistema de conexiones entre estados de cosas, no pretende tejer una red de conceptos universalísimos que pueda extenderse sobre todo, sino que busca la donación de situaciones concretas de la vida, *situaciones fundamentales* en las que se expresa la totalidad de la vida. La vida está completamente ahí en cada situación. Buscamos una situación en la que salga a la luz de modo claro esta total donación.

La *rigurosidad* de la ciencia filosófica no es la misma que la de la ciencia matemática de la naturaleza, no es la rigurosidad de una argumentación irrefutable. Pero la filosofía no es por ello menos rigurosa que la matemática; la rigurosidad matemática no es precisamente la rigurosidad por antonomasia.— Rigurosidad de la expresión filosófica quiere decir concentración en la autenticidad de las relaciones vitales en la vida concreta misma. No se trata de mística ni de entusiasmo, de soltarse y «ver». — Sino que la auténtica concentra-

ción tiene su propio criterio, que no puede ser medido en relación con otros ámbitos, como el arte o la religión. La contraposición absoluto-relativo pierde aquí su significado. —

Debemos ahora establecer la relación de estas aclaraciones con nuestras observaciones previas.

En nuestra descripción de la vida fáctica pusimos de relieve tres caracteres: *autosuficiencia, expresión* y *significatividad*. Estos tres caracteres son índices, no en el sentido de la universalización, sino para que se comprendan como formas de expresión de la vida. La vida se habla a sí misma en su propio idioma. Esto es así incluso en sus estructuras fundamentales. En la medida en que la fenomenología se ocupa de nexos de sentido, el fenómeno de la *expresión* es sólo una manifestación de que un sentido se configura y se conforma mediante los otros. — El carácter de *significatividad* muestra que la vida no fluye de forma vaga como una corriente (así la presenta *Bergson* como consecuencia de su intercalación de conceptos biológicos), sino que es comprensible. Un punto de vista mucho más común en la filosofía contemporánea es que [232] la vida fáctica resulta completamente inaccesible al concepto. Pero esto es tan sólo la otra cara del racionalismo de esa filosofía (especialmente del kantismo, por su teoría sobre la forma y el contenido del conocer). — Los tres caracteres de la vida muestran, por tanto, nuestro avance hacia el origen.—

Ponderamos, además, la idea de una *ciencia del mundo del sí-mismo*. Observamos que el *conocimiento de cosas* se desliza por estados de cosas desposeídos de todo sentido, que no llevan ya en sí nada de la vida. Que la cosificación se deslice únicamente por los estados de cosas desvivificados no es imperfección alguna. La cosificación no es una degradación y tampoco es aplicable a *todos* los campos de objetos. Como la cosificación no precisa de la vida, parece que pudiera extenderse sobre todo en la vida. Esta tendencia a la extensión universal es posible, — la cosificación puede llegar incluso al mundo del sí-mismo. El mundo del sí-mismo *puede* ser considerado como un nexo de cosas. Pero al hacerlo se pierde el sí-mismo en tanto que sí-mismo, así como el carácter de «mundo» del mundo del sí-mismo.

Los elementos específicos del mundo del sí-mismo son desconectados y la tendencia cosificadora lleva a algo distinto de lo que pretendía. He aquí el problema de la psicología naturalista (fisiológica y experimental). — En cuanto proceso de «desvivificación», la cosificación no es un método válido para el conocimiento de la vida. Así pues, nos vemos remitidos de nuevo a la consideración de la vida fáctica, en la que el mundo del sí-mismo juega de manera *no destacada* un papel en el carácter de significatividad (que no debe ser vista como significatividad para un sujeto). El mundo del sí-mismo en la vida fáctica no es una *cosa*, ni un *yo* en sentido epistemológico. Sino que tiene su carácter en tanto que significatividad, si bien el carácter de una determinada significatividad, según la posibilidad. Ésta puede jugar un papel especial.— —

[233]

8. Mirada previa a la «comprensión» pura

Bosquejamos y anticipamos ahora brevemente el curso ulterior de nuestras consideraciones:

El mundo del sí-mismo se da en *situaciones*. La vida está siempre de forma concreta en situaciones. Si las reblandecemos concretamente, muestran una estructura que está determinada por la *tendencia* de la situación. Las *vivencias* no son cosas, no son algo aislado, sino figuras expresivas de tendencias de situaciones vitales concretas. La ciencia de las vivencias es la intuición que da originariamente el nexo de la vivencia, las situaciones de las que surgen vivencias. — ¿Cómo se puede explicitar la intuición de las situaciones vitales? En la *comprensión* pura que se conforma mediante la interpretación de los nexos de sentido. — Finalmente se da una conexión entre la comprensión y la construcción de las dominantes últimas de las situaciones vitales. — — Además, se introduce continuamente el problema de la *dialéctica*: ¿es ésta una forma de captación o de expresión o — ?

9. Objeciones contra la fenomenología como «filosofía científica»

La fenomenología es la ciencia del origen de la vida misma. Fenomenología es sinónimo de filosofía, no se trata de una ciencia previa. Juzgar lo fenomenológico como particularidades que deben ser aunadas mediante sistemas de formas supone una debilitación de la intuición filosófica. En ese caso, dicho sistema de formas deja de tener relación con la intuición fundamental. La sistemática actúa sin ataduras ni mediaciones (por ejemplo, el sistema de los valores en Rickert o, en Münsterberg, la teoría de los valores inmediatamente al lado de su psicología). Ese avance hacia la «filosofía propiamente dicha», hacia una «filosofía científica» o una **[234]** «cosmovisión» más allá de lo fenomenológico propicia la consideración de la historia de la filosofía como una sucesión y yuxtaposición de sistemas y proposiciones. Esto obstaculiza la verdadera tendencia filosófica de avanzar hacia el origen, hacia lo absoluto. Con ello se relacionan ciertas objeciones (inauténticas) contra las aspiraciones de la filosofía. Debemos aprender a comprenderlas como objeciones inadecuadas. Esto último tiene un sentido metódico para nosotros. Así como nuestra consideración previa de la vida fáctica debía aportar motivos para la comprensión de la vida desde el origen, la discusión de las mencionadas objeciones debe llevar ahora a ganar la actitud fundamental de la fenomenología. Aprenderemos a entender la base de esas objeciones como una absolutización inauténtica de una determinada postura.

Las objeciones contra la filosofía son las siguientes:

1) La filosofía no ha llegado hasta ahora a resultados unívocos, sino únicamente a opiniones de pensadores particulares condicionadas por la historia y el medio.

2) La filosofía no logra un acuerdo y un consenso universales. Sólo hay yuxtaposición de diferentes puntos de vista.

3) No hay ningún método filosófico concluyente, no hay demostraciones irrefutables en filosofía, sino únicamente sermones y aseveraciones arbitrarias.

4) La filosofía comienza de cero una y otra vez. Cada cual ensaya

una nueva fundamentación. El trabajo de construcción no empieza nunca.

Hay que inferir de estas objeciones que la filosofía no ha encontrado aún su centro; todavía está muy lejos de ser una *filosofía para cualquiera*.—

¿Son éstas objeciones inadecuadas? ¿Acaso no son las mismas que la fenomenología ha dirigido a toda la filosofía anterior? Si las tenemos por inauténticas, ¿no volvemos a caer en la antigua filosofía del punto de vista?

[235]

¿Está justificada en general la alternativa «filosofía científica — filosofía cosmovisional»? Aunque originariamente fueran formuladas desde exigencias fenomenológicas, estas objeciones son ya desviaciones de la tendencia auténticamente fenomenológica. La idea de la filosofía científica (protociencia) debe ser concebida de un modo más radical y profundo aún. —

10. La fenomenología no es una ciencia de objetos

La filosofía no tiene que presentar resultados unívocos. — No posee verdades reconocidas por todos. Pues no tiene *objetos* ante sí, un número delimitado de objetos ordenados según ciertos principios de orden fijos.

La objeción presupone que hay tendencias para el conocimiento que están determinadas mediante principios de orden. Hay principios de determinación de un objeto en razón de los cuales éste experimenta determinaciones que —una vez fijadas— no hay que volver a corregir. Sólo si se *presupone* un *campo objetivo delimitado*, con principios que ordenan una relación meramente de orden, *sólo entonces* puede considerarse una carencia de la filosofía no llegar a proposiciones unívocas. Es preciso acentuar la necesidad de evitar poner en juego aquí bajo cuerda la alternativa «determinación objetiva — mis-

ticismo». Aquí no pretendemos nada de eso. Sólo desde esa presuposición es posible exigir un acuerdo universal entre los filósofos y aspirar a un consenso universal para sus doctrinas. Pues, al disponernos hacia *objetos*, el correlato de esta disposición es tal que cada uno de los que se disponen así puede identificarlo con su propio correlato, por lo que todos los correlatos de los que se dispone de esta manera deben coincidir entre sí. Dado que existe un conjunto de conceptos unívocamente ordenado, esto es, de conceptos objetivadores, es posible exigir que cada uno de ellos **[236]** lo reconozca. Pero toda intuición debe ser radicalmente expulsada de esa red de conceptos.

(Por contra, es preciso hacer notar aquí de antemano que hay conceptos que son *expresión* de un *sentido* y no *ordenación* de *objetos*. Su unidad *no* consiste por principio en una identificación.)

Tenemos, por tanto, regiones de objetos como correlato de una postura ordenadora. Desde aquí es comprensible la idea de un método igualmente aplicable a todo ámbito objetivo y a todo objeto particular de cualquier ámbito. Este método puede enseñarse, puede ser tecnificado, pues no exige las *relaciones* que se encuentran en la expresión. De este modo, también se vuelve posible recorrer siempre en el mismo sentido determinadas proposiciones cognoscitivas y aumentar poco a poco el caudal de conocimientos. Semejante ciencia objetiva puede ser puesta en marcha fundamentalmente, y una vez hecho esto es posible seguir trabajando en ella sin volver la vista atrás. — La idea de *este* concepto de ciencia es absolutamente heterogénea de la idea de filosofía.—

Parece —visto desde la ciencia objetiva— que el pensamiento teórico fuera la actitud fundamental del espíritu en general. La pulcritud de los conceptos y la claridad del pensamiento se consideran virtudes que permiten rechazar toda la diversidad de la comprensión intuitiva. Sin embargo, esta idea de ciencia es sólo un naturalismo refinado. Toda filosofía transcendental implica una constricción hacia el conocimiento *teórico*, una remisión hacia el *pensamiento*. Se acaba llegando a un trabajo analítico con un determinado caudal de formas (cf. por ejemplo Lask, donde el sistema de regiones se convierte en un sistema de objetos sublimados).

Pero la *vida* no es un objeto y no puede convertirse nunca en un objeto; no es nada de índole objetiva.

Conocer esto es nuestra meta principal. —Pero también es imposible la remisión de la vida a un *sujeto* (en sentido epistemológico o psicológico). — —

[237]

La actitud fundamental de la fenomenología es el más extremo radicalismo. Debe ejercer también una crítica radical contra sí misma. Pues la auténtica crítica filosófica es ella misma creadora. La rigurosidad de la crítica filosófica consiste en el rechazo de todo lo inauténtico en un motivo genuino. (Ella exige más escrupulosidad que la más pulcra ejercitación del método de una ciencia particular.)

La vida como correlato de la comprensión originaria no tiene carácter ni de objeto ni de estado de cosas. Por eso la actitud fundamental metódica de la fenomenología es completamente diferente a la de la ciencia objetiva. Es muy difícil mantener puramente el auténtico método fenomenológico.—

11. Ejemplo de una crítica fenomenológica: «intuición» y εἶδος

A continuación ofreceremos un ejemplo de auténtica crítica fenomenológica:

Es un logro de la fenomenología anterior haber acentuado el significado principal de la *intuición*, del regreso originario a los fenómenos mismos. A pesar de ello, este concepto de *intuición*, si bien concebido auténticamente en el camino hacia el origen, no es todavía suficientemente originario. Se corre el peligro de identificar la «intuición» fenomenológica con la intuición de objetos. La ejemplificación por medio de la percepción sensible es un peligro, — por lo menos mientras nos quedemos en la aprehensión aislada de *una* cosa percibida. Pues entonces se piensa el correlato de la intuición feno-

menológica como algo con carácter de objeto. La «esencia» (εἶδος) se piensa en cuanto estructurada en esencias genéricas, esencias específicas, esencias individuales, etc. Esto lleva al peligro de equiparar la intuición fenomenológica con la captación de relaciones de orden.— Pero el primer paso de la [238] investigación fenomenológica es *la comprensión*. (Todo el conocimiento fenomenológico es un nexo de estadios de aprehensión y de expresión.) — Por contra, los correlatos de la «intuición inmanente», de la «reflexión», etc., las denominadas «vivencias», son concebidas en el fondo como *cosas*.

También es peligrosa la tendencia a una comunicabilidad universal y a una completa claridad, es decir, a la así llamada «evidencia fenomenológica». — Desde luego, es necesario aclarar a los otros la evidencia con ejemplos fácilmente comprensibles a fin de introducir en la fenomenología. Pero eso son tan sólo consideraciones preparatorias. Una intuición fenomenológica no se hace más evidente porque encuentre la aprobación de otros. La filosofía no se basa en una votación.

12. Carácter de la comprensión fenomenológica — Su limitada validez universal

La comprensión fenomenológica misma y la vida no son vistas en su vitalidad cuando se expulsan los problemas de la *historia* del horizonte de la fenomenología. He aquí el significado de la filosofía *hegeliana* para la fenomenología. Sin embargo, no hay que concebirla de modo superficial (como «panlogismo», etc.), sino que se deben intentar desentrañar los motivos últimos de Hegel.—

San Agustín dijo en sus escritos dogmáticos: «sólo ven los milagros aquellos para quienes los milagros significan algo». Tomada con suficiente radicalidad, esta idea es válida para toda comprensión. Hay condiciones necesarias para comprender que no tienen que ver con axiomas o proposiciones, sino con que el sujeto tenga vivencia de las situaciones vivas concretas. Por eso es especialmente difícil conducir al método filosófico. Se debe trabajar con *sugestio-*

nes para que **[239]** se abandonen los caminos erróneos y se ponga pie en los correctos. Con ello está dada la presuposición de una cierta intuición. Una presuposición de ese tipo se halla en toda forma de vida. Ésta puede ser aprehendida en ciertas figuras expresivas. Preguntas *abruptas* como «¿qué es esto?» o «¿dónde pertenece tal objeto?» contradicen el espíritu filosófico. Naturalmente, también en la fenomenología se debe empezar con ámbitos delimitados. Pero con ello no se ha captado todavía el sentido del método. Hay que luchar contra el prejuicio del aislamiento en la investigación fenomenológica.—

Para comprender cómo es la expresión de la intuición fenomenológica nos sirvió la discusión de la idea de la filosofía como ciencia. No hay que dejarse cegar aquí por las alternativas corrientes del tipo «ciencia objetiva — mística», o «conocimiento absoluto — relativo». Cuando un conocimiento no es absoluto en el sentido de una proposición matemática o no es fácilmente accesible para cualquiera, pasa a ser —así se cree comúnmente— una «opinión personal». Pero ése es un juicio arbitrario. — Lo mismo vale para la alternativa «racionalismo — irracionalismo». A menos que se asuman de antemano determinadas proposiciones como principios de enjuiciamiento no es posible plantear tales alternativas. —

Nos habíamos ocupado de la contraposición de la «filosofía como ciencia rigurosa» y la «filosofía como cosmovisión». La filosofía no es *ni* una ciencia «objetiva» *ni* un precepto para la vida. En cuanto investigación originaria de la vida, la filosofía determina desde sí misma el sentido de su conocimiento. Renuncia a un «sistema», a una clasificación última del universo en una serie de regiones, etc. Pero la vida tampoco es para ella algo vago, caótico; sino que se la comprende como algo significativo que se expresa de forma concreta. — La filosofía puede partir de cualquier punto de la vida y comenzar ahí con el método de la comprensión del origen. No necesita «hilos conductores transcendentales» ni «ontología». (La «ontología» es tan sólo la más elevada exacerbación de los **[240]** resultados de las ciencias objetivadoras particulares. La ontología y la investigación de la conciencia que le es «correlativa» no forman una verdadera unidad.)

El paso decisivo que ha dado la fenomenología contemporánea es reconocer que la filosofía es conocimiento y que por ende su nexo expresivo, sus conceptos, precisan una *acreditación intuitiva*. De ese modo, se señala de forma concreta al problema del cumplimiento de una formación de conceptos. — La comprensión filosófico-fenomenológica es una comprensión del origen que toma su punto de partida de las figuras concretas de la vida. Por eso trabaja también de un modo peculiar con *negaciones*.—

13. Destrucción crítica — conceptos expresivos y conceptos ordenantes

En la consideración de la vida fáctica se mostró que, junto con aquellos aspectos no destacados que es posible determinar, tienen lugar también delimitaciones de conformaciones de índole objetiva. Es decir, que la vida fáctica se da en una determinada *deformación*. Es preciso deshacer esta conformación en figuras objetivas. Por eso en las descripciones fenomenológicas se dice «no» constantemente. — Éste es el sentido fundamental del método hegeliano de la *dialéctica* (tesis, antítesis, síntesis).— De este modo, la negación gana una fuerza creadora que es la fuerza motriz de los *conceptos expresivos* a diferencia de los conceptos ordenantes.— Toda comprensión se efectúa en la *intuición*. En esto radica el carácter *descriptivo* del trabajo fenomenológico.— Pero *¿qué* es lo que debe ser descrito? Si la descripción se concibe como descripción de objetos —es decir, como ensamblaje de las diversas notas o bien como resalte de las notas o momentos— y se aplica esta descripción a las «vivencias», entonces se objetivan dichas "vivencias", se las convierte en objetos. La descripción debe estar guiada siempre por la intención de comprender.—

El carácter señalado del conocimiento fenomenológico **[241]** es denominado en la fenomenología anterior «conocimiento de esencias» o «conocimiento eidético». Sin embargo, se ha aislado excesivamente el sentido de lo eidético, vinculándolo a la idea de universalización generalizadora. «Esencia» se identifica con «género». Desde la comprensión, el concepto de esencia recibe un sentido distinto.

La *evidencia fenomenológica* es distinta también a la evidencia matemática, con la que ha sido equiparada. La evidencia matemática es una *evidencia de orden*. En la filosofía no hay *definiciones* que determinen los objetos de una vez por todas. —

14. Crítica de la psicología — de la dirección de su postura — de su formación de conceptos

Tratemos ahora con más detalle las mencionadas particularidades de la fenomenología. Remitimos nuestra consideración —en el sentido del método «dialéctico» de la negación, cuyo primer paso es *destructivo*— a una ciencia existente de hecho, la *psicología.*

Antes habíamos dejado sin definir si la psicología es filosofía o una ciencia particular. Ahora queremos remitirnos meramente a la psicología que existe de hecho en la actualidad e investigar:

1) Qué *dirección* tiene su postura.

2) Dónde se encuentran los *puntos de ruptura* en los que toma el rumbo de la «objetivación» y se desvía de su dirección originaria.

3) Qué *motivos* han dado pie a esta desviación.

La psicología moderna está dividida en muchas direcciones, lo que dificulta su crítica. Nosotros nos limitamos a dos puntos principales:

1) la dirección de la observación en psicología,

2) la formación de conceptos en psicología.

[242]

En principio, nos mantenemos en esa falta de claridad en que se encuentra la propia psicología.

[Hay que entender las siguientes y muy concisas explicaciones de la mano de ejemplos concretos, como Müller, Stumpf, Külpe y sus discípulos, Th. Lipps y otros.] —

1) *Dirección de la postura o de la observación*

Los psicólogos distinguen entre un modo de observación «objetivo» y uno «subjetivo». La observación «objetiva» es la observación del sujeto del experimento por parte del investigador (director del experimento); se refiere a la conducta del sujeto estudiado, su comportamiento externo, etc. — La observación «subjetiva» es la introspección que lleva a cabo el sujeto experimental (por orden de quien dirige el experimento) y acerca de la cual informa. «Objetivo» es, por ejemplo, el número de aciertos y errores, el tiempo de aprendizaje (de palabras en los experimentos sobre la memoria), el tiempo de reacción. — A pesar de toda la observación objetiva, no es posible prescindir de la introspección. Hay que intentar anular todos sus «efectos perturbadores». Es decir, se diferencia entre el estado o la conducta «natural», desinhibida, del sujeto de experimentación y el estado «artificial» que se genera en éste por influencia de la intención introspectiva. Hay un «efecto inhibitorio en la introspección» (por ejemplo, en los experimentos de asociación: cuando el sujeto de experimentación observa *si* y *cómo* tiene lugar en él la respuesta, se genera una cierta tensión e indecisión. Mediante su voluntad, el sujeto de experimentación puede provocar o bien impedir discurrir internamente al responder, por ejemplo). — Hay, además, «influencias sugestivas». Bajo estas influencias se cree ver lo que no está psíquicamente presente. — También hay «perturbaciones de la atención»: la atención del sujeto experimental no se concentra en su tarea. — — ¿Cuál es entonces, por ejemplo, el *sentido* del «efecto inhibitorio de la introspección»? Subyace aquí la idea de objetivar el **[243]** «proceso psíquico», de exponerlo en su «pureza», es decir, desnudarlo de toda significatividad para el sujeto, de toda relación subjetiva viva. — —

2) *Formación de conceptos* —

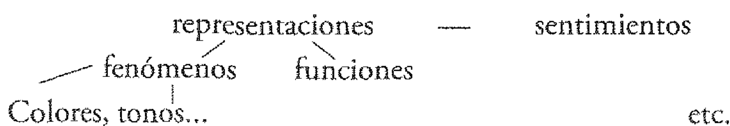
Los psicólogos distinguen entre *conceptos descriptivos* y *conceptos explicativos* o *funcionales*. — Un concepto es para ellos (como para toda ciencia objetiva) un conjunto de notas. — Las notas de los

conceptos *descriptivos* son obtenidas únicamente por *intuición* inmediata; a éstos pertenecen todos los conceptos clasificadores. (División de las vivencias en actos intelectuales y emocionales). La esfera de los fenómenos psíquicos está aquí presupuesta en cuanto *clasificable*. — Los conceptos *funcionales*, por contra, contienen notas que no están dadas inmediatamente en la intuición; por ejemplo, conceptos como «umbral», «falso recuerdo», «embotamiento afectivo», etc. — Se trata aquí de substrucciones (teóricas), como en la física («índice de refracción», «longitud de onda», etc.).

La esfera de las vivencias en sentido propio, las figuras de la vida misma, dejan de ser cuestión, se ha demolido la vida viva. Mediante el método de la «observación interior» («percepción inmanente», etc.) lo observado se objetiva de la misma manera que en las ciencias naturales. Y tampoco cambia nada el que las vivencias sean referidas a un «yo»; pues esto se hace únicamente en el seno de la clasificación de las conexiones «fácticas», es decir, de su objetivación. — Muchas descripciones «fenomenológicas», como por ejemplo las descripciones de Husserl sobre el «yo puro», no están libres de este error. — El conocimiento del origen debe evitar el camino de la objetivación. Puede tomar las vivencias directamente de la vida fáctica, sin dar este rodeo por la psicología. — — —

La vida en su propio nexo expresivo se desvanece; es decir, los nexos expresivos, al ser considerados aisladamente, **[244]** pierden su carácter propio y se convierten en objetos. De ahí que la fenomenología tenga que deshacer la objetivación, la conformación teórica de ciertas configuraciones de la vida. La objetivación, efectuada de modo auténtico, tiene su propio valor. No obstante, se corre el peligro de una objetivación *precipitada*. No se trata de que esta objetivación sea falsa o incorrecta, <y> que, por contra, la comprensión del origen sea correcta. No hay aquí alternativas de ese tipo. La norma de la comprensión fenomenológica no es la verdad en el sentido de «corrección» o la falsedad, sino la *originariedad*. La objetivación es una deriva, una desviación en un determinado estadio, en una determinada fase de la investigación fenomenológica, y es, por ende, *infructuosa* para la fenomenología.—

Habíamos tomado la *psicología* como una expresión de la actual vida del espíritu, como un intento de apoderarse teóricamente del mundo del sí-mismo. Preguntamos: vista desde la investigación del origen, ¿qué momentos son inauténticos en ella? Delimitábamos nuestra consideración a la *dirección de la experiencia* y la *formación de conceptos* de la psicología. La formación de conceptos está determinada por la dirección de la experiencia misma. Al hablar de *dirección de la experiencia* no hacemos referencia a los problemas de la reflexión inmanente. Éstos no son fundamentales. — Pero el psicólogo ve ante sí ciertos peligros, teme que su objeto desaparezca bajo las acciones metódicas que lleva a cabo para captarlo. Habla del efecto *perturbador, inhibidor* y *sugestivo* de la observación psicológica. La observación psicológica aparece aquí como un segundo proceso psíquico que actúa sobre el primero, el observado. Hay en esto una falta de claridad sobre el sentido. Subyace el empeño de ganar un nexo objetivo de acontecimientos, es decir, una pura objetividad, un correlato del proceder teórico. Con ello nos desviamos ya del problema de la captación del mundo del sí-mismo. — — En lo que respecta a la formación de conceptos psicológicos, hoy se está de acuerdo en general sobre la necesidad de la *descripción de fenómenos psíquicos*; [245] si bien se la ve únicamente como una fase previa de la «explicación». Esta descripción se mueve en el sentido de generar un orden, de clasificar los fenómenos psíquicos. No se pretende remitir los fenómenos a una substancia anímica o algo por el estilo, sino puramente describir, ordenar, clasificar los fenómenos; por ejemplo, del modo siguiente:



Por más que esta descripción se remita a fenómenos concretos, con esta clasificación la *tendencia ordenadora* se ha vuelto ya directriz. No existe diferencia alguna entre los conceptos descriptivos y

los conceptos funcionales (explicativos). Pues ninguno de estos conceptos está ganado mediante la presentificación desde la multiplicidad de las vivencias, sino mediante un poner en relación unas vivencias con otras, o bien un estímulo con una vivencia.— Por ejemplo: la misma melodía escuchada reiteradamente me termina resultando desagradable, aunque me gustara las primeras veces. A esto lo llamo «embotamiento emocional».— O bien: me acuerdo de una vivencia reciente (y anoto ese recuerdo). Recordando de nuevo esa vivencia un año más tarde creo recordarla de tal o cual manera. Una comparación con el recuerdo escrito poco después de la vivencia muestra importantes diferencias. Digo entonces que tiene lugar un «falso recuerdo».— — —

Se parte de la actitud teórica sin aclararse sobre el carácter fundamental de la esfera a considerar. Las «vivencias» son encontradas por el camino y se echa mano de ellas toscamente. («Las vivencias son sensaciones del yo», Th. Lipps) — Pero se omite ganar primero en general el concepto de vivenciar. Tengo que llevar lo mentado de manera poco clara a un contexto en el que tenga sentido hablar de un vivenciar.— — —

[246]

Indicado sólo en palabras clave, el plan de este curso era el siguiente: la ciencia del mundo del sí-mismo es una forma de objetivación; surge por ello de la vida y remite a un ámbito originario. (Con ello se indica sólo *un* problema del ámbito originario. Lo teórico no remite al ámbito originario en general.) —

Hemos tomado en consideración la psicología como la ciencia existente hoy en día que se lleva ese nombre. Pero cabe preguntar si esta psicología es una forma típica de *la* psicología en general. El problema de la relación entre filosofía y psicología surge una y otra vez. Así, por ejemplo, el concepto de facultad en psicología tiene una particular ligazón con la pregunta por la inmortalidad del alma. El problema de la psicología debe ser entendido radicalmente. Sólo desde ahí debe decidirse si hay una psicología autónoma.—

15. Comprensión radical del problema psicológico: el problema del «tenerse a sí mismo»

Hay que buscar en la historia espiritual de la humanidad la historia del alma humana y de su conocimiento. Encontramos una y otra vez en la historia ensayos significativos de captar el mundo del sí-mismo. Una y otra vez les sigue un desviarse hacia la objetivación.— Es preciso transformar la historia de la filosofía, no hay que concebirla meramente como la génesis de sentido de las ciencias (objetivadoras), sino que se debe investigar también de manera crítico-fenomenológica dónde se ha logrado expresar algo originario y, en ese caso, dónde tienen lugar de nuevo desviaciones hacia lo objetivador. Una historia espiritual de esa índole es el verdadero *organon* de la comprensión de la vida humana. En esto radica el sentido más profundo de la filosofía hegeliana. Hay una conexión de principio entre la historia y el problema originario de la vida. En la historia se encuentra **[247]** el verdadero «hilo conductor» para las investigaciones fenomenológicas.—

Es necesario determinar originariamente el concepto de *vivenciar*. No podemos darnos por satisfechos con la alternativa: objetos — vivencias; o con esa mezcla de conceptos expresivos y objetivos que es común en la psicología a raíz del «complejo psicofísico». Tampoco basta con ver todas las vivencias como «referidas a un yo» y sostener que el «yo» se encuentra en ellas inmediatamente. Ese «yo puro», ese «punto yoico», acompaña sólo de forma vacía, no aporta nada a la captación de las vivencias, no es adecuado para el papel del sí-mismo. ¿Se debe poder encontrar el «yo» en *toda* vivencia? ¿No hay también vivencias «excéntricas»? (Ciertamente, se podría pensar en «definir» las vivencias como referidas al yo. Pero en la fenomenología no *hay* definiciones.) El «yo puro» no aporta nada para el conocimiento del nexo vivo de las vivencias. Pero ¿cómo hay que encontrar esa conexión entre las vivencias? ¿Cómo la relación entre vivenciar y vivir? ¿Es lo mismo vivir que vivenciar? ¿Significan cosas distintas? —

Nuestro punto de partida es también aquí, una vez más, la vida fáctica. Cuando «considero» mi vida, cuando me acuerdo de una

vivencia, vivo en aquello que vivencié y me tengo a mí *mismo* en el *carácter vivencial* que vivencié— y esto, además, de modo mucho más concreto a como «me» tengo cuando estoy (artificialmente) dispuesto hacia mi «yo» vacío. — (Es posible que Natorp se refiera a esto en su *Psicología general* cuando dice que la psicología se ocupa sólo del contenido de la vivencia, y no del «yo» o de la relación del «yo» con el «contenido»; cf. Natorp, *Psicología general* I, cap. II)[2] — La génesis de la comprensión del origen sucede sólo de modo tal **[248]** que me tengo a mí mismo en lo recordado. Con ello llego al problema del tenerme a mí mismo. «Yo mismo» soy un nexo de significatividad en el que yo mismo vivo.—

Nuestro problema es dar con la forma originaria de captar la vida misma. El camino de nuestra investigación nos condujo a través del mundo del sí-mismo porque es el modo más claro de captar la idea misma de captación de la vida, a saber, porque las objetivaciones que se introducen y falsean la idea son, justamente aquí, más fáciles de reconocer y desconectar.

16. Crítica de la «problemática transcendental» — el par de conceptos: «forma — contenido»

Buscamos el sentido fundamental del método en el que la vida se capta como vida viva. Es necesario reconducir a la experiencia fundamental que la vida fáctica tiene de sí misma. Este camino a través del mundo del sí-mismo no tiene nada que ver con la psicología. El problema de la psicología cae fuera de nuestra consideración; no estamos determinados por la psicología en nuestras formaciones de conceptos ni en nuestro concepto del objeto temático. Partiendo de la ciencia del mundo del sí-mismo, es posible mostrar mediante una

[2] P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie* [Psicología general según el método crítico. Libro primero: Objeto y método de la psicología], Tübingen, 1912, cap. 2: *Das Bewußtsein, die Bewußtheit und das Ich* [La conciencia, el carácter de conciente y el yo].

consideración transcendental que el sujeto psicológico remite a un sujeto no psicológico. (Ése es hoy el camino común de la filosofía transcendental proveniente de Kant.) Sin embargo, nosotros no partimos de ninguna ciencia. De ahí surge para nosotros el peligro de que debemos trabajar con conceptos de la vida cotidiana, como «vivir, vivenciar, yo, mí, sí-mismo». En nuestro trabajo de destrucción crítica (de la objetivación), estos conceptos no están fijados de manera unívoca, sino que señalan hacia ciertos fenómenos, apuntan a un ámbito concreto y tienen por ello un carácter meramente formal (sentido de la «indicación formal»). La investigación de la estructura ontológico-formal **[249]** de estos conceptos es importante; pero lo formal no prejuzga nada sobre las cosas. Un primer peligro consiste en que, al captar claramente las ideas formales, se tome a éstas por las cosas mismas. Un segundo peligro del concepto formal puro es que lleva a su contrario, el concepto material puro. Con ello, lo mentado con el concepto material cae (inadvertidamente) en una función teórica.

Desde Kant la pareja de conceptos «forma — contenido» juega un papel importante en la filosofía. Los conceptos formales son meramente indicadores, no tienen aún la función de los conceptos expresivos. En la psicología, incluso cuando no es kantiana, la oposición «forma — contenido» determina toda formación de conceptos. En Stumpf aparece como contraposición entre «fenómenos y funciones»[3]. Las «funciones» son una determinada multiplicidad de variables y se sitúan por principio en el mismo nivel que los «fenómenos». Se considera tarea de la psicología encontrar las relaciones tanto entre las variables como de éstas con lo psíquico. Justamente en la *Psicología* y en la *División de las ciencias* de Stumpf se muestra el peligro de la pareja de conceptos «forma — contenido». — Renunciamos a consideraciones formales y transcendentales y partimos de la vida fáctica.—

[3] C. Stumpf, *Erscheinungen und psychische Funktionen* [Fenómenos y funciones psíquicas] (= *IV. Abhdlg. d. Phil.-Hist. Classe*). En: *Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften*. Berlín, 1906.

17. Reducción fenomenológica

Nos limitaremos a mencionar la «reducción fenomenológica» de Husserl. Su sentido fundamental es la ἐποχή frente a todas las objetivaciones transcendentes. Rechaza críticamente las actitudes erróneas. Pero también se debe poner de relieve su lado **[250]** *positivo*. Su función positiva es: delimitar la esfera de lo comprensible, de la pura autosuficiencia. (La crítica contemporánea a la reducción fenomenológica se dirige injustamente contra su supuesto carácter «meramente negativo».)—

A partir de la vida fáctica queremos comprender la forma en que la vida se capta a sí misma: ¿cómo tiene la vida experiencia de sí misma? Queremos poner al descubierto las relaciones que no están destacadas en la vida fáctica y observarlas en todas sus modificaciones. A partir de ahí queremos captar entonces el sentido fundamental del campo de objetos así experimentado. Si dicho sentido está determinado por aquellas relaciones es porque el proceder fenomenológico (para consigo mismo) es más que un proceder meramente formal, pues no es conocimiento alguno de objetos.

18. La dirección «mundana» de la vida fáctica

En la vida fáctica vivimos siempre en nexos de significatividad que tienen una dimensión autosuficiente, es decir, que se hablan a sí mismos en su propio idioma. Si nos sumimos en tales vivencias y las acompañamos vivamente, advertimos que nos tenemos a nosotros mismos de algún modo en el nexo de significatividad en el que vivimos. En el modo como se da el vivenciar se expresa la rítmica de nuestra propia existencia. La experiencia fáctica de la vida está, en sentido literal, «*mundanamente* templada», vive siempre en el interior de un «mundo», se encuentra en un «mundo de la vida».—

En esta consideración debo desprenderme de todos los conceptos de vivencia provenientes de la psicología actual o de una mejorada psicología futura, así como de todas las intuiciones «epistemológi-

cas» fundamentales sobre la «realidad», etc. Ahora pregunto cómo vivo en la experiencia concreta misma, cómo tomo parte en ella (modo de «efectuación»).

Para mí tampoco existe una contraposición entre el **[251]** vivenciar interno fáctico y una «reflexión inmanente». Se dice [esto es, Husserl] que en la «actitud natural» nunca llego a las vivencias. Sólo en el acto de reflexión sobre mi vivenciar me dirijo a mis vivencias. Ciertamente, este modo de consideración es correcto en un determinado contexto — pero aquí *no* tiene por qué lastrarnos. —

19. El estar familiarizado consigo mismo

La experiencia «mundana» muestra un cierto *estar familiarizado* yo mismo con esa experiencia.— Los conceptos «yo, mí, mismo» son aquí todavía completamente formales. — No se puede objetar contra este carácter en la vida, el «serme familiar», que justamente mis vivencias más valiosas y decisivas tienen a menudo el carácter de lo «nuevo», «extraño», «sorprendente». Pues precisamente en esto viene a expresión que yo siempre estoy familiarizado de algún modo conmigo mismo, que aquí se da un cierto entorpecimiento, un ser sacado del estadio de la familiaridad conmigo mismo.—

Una carencia fundamental de la estética, la filosofía de la religión y, especialmente, la teología actuales es que pasan por alto este círculo de fenómenos fundamentales. — El fenómeno fundamental de la relación expresiva no es formal. Hay que incluir las relaciones históricas concretas. El fenómeno del vivir en un mundo y vivirse-a-sí-mismo se deja ver en la filosofía en la formulación: «toda conciencia *de* algo es, a su vez, conciencia de sí mismo». Hay *identidad* de la «conciencia de algo» o de la «conciencia de sí mismo». Pero con esta formalización vacía no se ha dicho nada. Es sólo un sucedáneo del que pueden deducirse diversas cosas; pero de ese modo nunca se llega a una investigación concreta. Debemos liberarnos de tales principios teóricos. El fenómeno debe sernos traído a la vista.

[252]

El carácter fundamental de la vida fáctica, ese encontrarme expresado en el tener experiencia mismo, se hace visible de un modo más preciso cuando la vida fáctica se *acuerda* de sí misma. En el recuerdo se acentúa la articulación de la vida y sus relaciones conmigo mismo, y a través de ello se hace visible el carácter del tener experiencia. En el recuerdo de lo vivenciado, más inmediatamente que en el propio vivenciar, es posible observar qué está implicado ahí en el modo del haber sido vivenciado, cómo lo recordado tiene su carácter completamente específico en el que me es familiar.—

20. El papel del recuerdo — La historia como experiencia directriz de la investigación fenomenológica

El psicólogo dirá que todo eso son conceptos vagos, que no hay en ello nada preciso del tipo «residuos de memoria», «metas de memorización y reproducción», etc. Pero no dejamos que nos convenza. Tenemos unos criterios de rigurosidad distintos a los suyos. Tampoco hay que aligerarse la tarea de la investigación fenomenológica de la vida diciendo que toda vivencia es vivencia de un yo y que, por ende, yo estoy *eo ipso* en toda vivencia. Pues, ciertamente, aún no tenemos ningún concepto de «vivencia». Lo que pretendemos, justamente, es definirlo por vez primera de forma radical.

He aquí el motivo para que toda comprensión fenomenológica deba permitir que su material le sea pre-dado desde la vida histórica plena. La vida efectiva y la historia es el hilo conductor, o mejor, la *experiencia directriz* de la investigación fenomenológica. Aquí no entendemos historia en el sentido de ciencia histórica, sino como el vivo co-vivenciar, en tanto que estar familiarizado de la vida consigo misma y su plenitud. — Aquí se encuentran las raíces de los profundos problemas de la ciencia histórica y de la filosofía de la historia. (Desde aquí tendría que partir también una crítica profunda de *La decadencia de Occidente* de [253] Spengler. No basta con confrontar-

se con él académicamente, constatar errores particulares, etc.; tampoco basta, desde el lado filosófico, con mostrar su «escepticismo» como un contrasentido. Sino que hay que mostrar que Spengler, al igual que Bergson, Dilthey o Simmel, se ha quedado a medio camino, no ha captado la vida volviendo hasta lo último.) — Se deja ver aquí, una vez más, que nuestros problemas son fundamentales y no meros asuntos de especialistas.

21. Articulación de la problemática del tenerse a sí mismo

Nuestro *círculo de problemas del tenerse a sí mismo en el vivenciar fáctico* se articula de la siguiente manera:

1) Mostración del sentido de *relación* del tenerse a sí mismo.

2) Mostración del sentido del *sí-mismo que es tenido ahí* — fenómeno de la *situación.*

3) Todo el conjunto de los problemas (1) y (2) experimenta una enfatización: la comprensión fenomenológica misma se divide en las formas estructurales particulares: motivo, tendencia, vivencia, nexo de vivencias.

4) El grupo de problemas es retrotraído a la vida fáctica y la vida «en y para sí». La consideración de la esfera total de la vida pura no es ni interna ni externa, ni transcendente ni inmanente.

5) La investigación del fenómeno según el cual yo me encuentro expresado en el mismo tener experiencia da como resultado la siguiente articulación del fenómeno:

a) Experiencia de mi situación personal,

b) Experiencia de la historia fáctica,

c) Experiencia de la vida en y para sí.

De aquí resulta la contraposición: *factum* — sentido.

La experiencia filosófica de la vida misma está motivada para la filosofía desde la vida misma. Hay que tomar en serio [254] la motivación desde la vida misma del método filosófico de la comprensión en general. De ese modo se llega a la pregunta de cómo se tiene experiencia de la vida misma, cómo se logra el método filosó-

fico mediante sí mismo según la génesis de sentido. No necesitamos ningún ejemplo para la comprensión concreta de la comprensión filosófica misma, sino que cada uno de los pasos individuales del método debe destacarse ya mediante un regreso a la comprensión.

22. Las fases de la comprensión fenomenológica

De ese modo, encontramos los siguientes pasos del método fenomenológico:

1) En primer lugar, cuando la consideración comienza sin prejuicios, es un *señalar* hacia una determinada esfera de la vida fáctica.

2) Con esto se conecta un primer *poner pie* en la experiencia de la vida, indiferentemente de cuál se considere en particular. Este poner pie no es un quedarse quieto, sino un *ir-con*, un *acompañar* en el que soy arrastrado por la corriente de la vida.

(De este modo, la «reducción fenomenológica» de Husserl parece haberse transformado en su contrario. En dicha reducción justamente *no participo*, *no* tomo posición *alguna*, practico ἐποχή. Sin embargo, esto es sólo el lado *negativo* del asunto. Sólo se puede caracterizar así la reducción fenomenológica si todas las vivencias son consideradas de antemano como *intencionales* y, además, se parte todavía de las vivencias que captan cosas (como, por ejemplo, las percepciones). — Si se parte de la comprensión misma, se llega justamente a la exigencia de «participar» en la experiencia personal de la vida con la mayor vitalidad e intimidad).—

3) Sigue el *mirar previo*, el *saltar previo* de la intuición fenomenológica a los horizontes que están dados en la experiencia vital misma, a las tendencias y motivos que [255] hay en la experiencia de la vida. Esto no se puede *aprender*. Es decisivo para el ver productivo de los fenómenos mismos.—

4) Viene entonces la *articulación* de lo visto, el *poner de relieve* los momentos particulares del fenómeno.

5) (Falta poner en marcha:) la *interpretación* de los fenómenos.

6) Sigue, finalmente, la configuración de lo mirado fenomenológicamente, que recompone la desmembración de los *articuli*. — La fenomenología entra aquí en una estrecha relación con el arte.

En el proceso (del «acompañar» o) de la «articulación», el método fenomenológico trabaja ya con la ayuda de una *destrucción crítica* de las objetivaciones, que están siempre prestas a pegarse a los fenómenos. Con ello parece abandonarse el proceder intuitivo y entrar en su lugar un pensamiento discursivo. Ante todo, digo entonces que el fenómeno *no* es tal y cual cosa. Esto sólo puede ser llevado a cabo en forma de *argumentación*, *dialécticamente* en cierto modo. Nos topamos aquí con el problema de la relación de la intuición, la comprensión pura y la expresión dialéctica mediante conceptos.—

Queremos intentar emprender ahora el proceso de la comprensión fenomenológica misma. Queremos ver cómo nos tenemos a nosotros mismos en nuestra experiencia fáctica de la vida. —

Habíamos llevado a cado la delimitación frente al conocimiento «científico» del sí-mismo, la psicología.—

Preguntamos, por tanto: cuando yo mismo acompaño una experiencia fáctica de la vida, que originariamente está «mundanamente» dirigida, — ¿cómo me tengo a mí *mismo* ahí, a pesar de que mi sí-mismo quede absorbido completamente en esa experiencia, se refleje en ella, vaya con ella?

Cuando mejor se ve eso es cuando existe una cierta *distancia* entre la experiencia considerada y la actual. (Lo mejor es tomar una vivencia especialmente significativa para mí.) ¿Qué vivencié entonces sin reflexión alguna sobre mí mismo?

[256]

Aquí debe mostrarse cómo es posible que yo tenga un material del que puedo extraer una cierta abundancia de fenómenos. Éste es un serio problema. El verdadero *organon de la comprensión de la vida* es la *historia*, no como ciencia histórica o como colección de curiosidades, sino como vida vivida tal y como ésta acompaña en la vida viva.

23. *El problema de la relación entre* factum *y «sentido»*

¿Cómo puede uno librarse de esta base «empírica», relativa, de la vida fáctica y llegar a lo «universal», a la «regla», al «conocimiento esencial»? Pues la multiplicidad de los *facta* es inabarcable. Además, la historia es siempre comprendida sólo desde mi presente, es ella misma expresión de mi propia vida. Y comparada con el curso de la vida, que es infinito según su idea, ¿cómo debería la historia, lo acaecido, constituir una inducción suficiente para fundamentar una aserción sobre la *vida en general*? ¿Cómo puedo ir más allá de mi facticidad? Se plantea el problema fundamental de la relación entre *factum y sentido*. ¿Cómo debo ganar un sentido que valga universalmente desde la individuación de la experiencia fáctica de la vida?

Este problema ha sido tratado en filosofía sólo esquemáticamente y desde ciertos presupuestos lógicos. Se concibe el *factum* como un particular frente a la especie y el género o como caso particular de una ley universal. Un *factum* está entonces junto a otro. Los *facta* son vistos en un esquema superpuesto, se los pone en una relación de orden. En esta concepción objetivadora de lo fáctico, su relación con el sentido se vuelve un pseudoproblema; no se ve ni se comprende el auténtico problema filosófico que hay aquí.

[257]

24. *Lo fáctico como expresión*

Se debe entender lo fáctico mismo como *expresión*. Si llegamos a ver lo fáctico de esta manera, dejamos de caer en estos antiguos pseudoproblemas, entre los que se encuentra también el de la individuación. Los *facta* de la vida misma no están unos junto a otros como piedras, sino que cada uno posee su propio lugar, y éste no tiene nada que ver con la posición en el interior de una legalidad.

¿Qué significa que una experiencia fáctica de la vida es expresión? ¿Expresión de qué? Si hemos aprendido a comprender, pode-

mos realzar desde la vida misma ciertas direcciones del problema. Este realce es necesariamente un desmembramiento de lo que en la vida misma se encuentra unido.— De este modo, es posible destacar dos momentos a partir del fenómeno del tenerse a sí mismo: el «tener» y el «sí-mismo». Se muestran entonces otras estructuras y estratificaciones dentro de estos momentos y, finalmente, el tenerse a sí mismo es comprendido como expresión de la vida originaria. Metódicamente, éste es ahora el camino para lograr la comprensión pura misma. Por medio de la destrucción crítica, la comprensión es resaltada como sentido de efectuación. — La intuición de los fenómenos debe tenerse aquí siempre a la vista.— Hay en todo fenómeno vital «guías» que proceden de determinados motivos y entran en determinados horizontes.— Articulación del «tener»: estar familiarizado de la vida con el mundo en el que yo mismo vivo. Pregunta por el modo en que el yo se hace consciente de sí mismo aquí.

Destrucción crítica: ¿qué *no* es el «tener»?

1. No es un estar dispuesto hacia mí mismo como un «yo» que pertenece al orden de los «yoes» en general. No hay en la experiencia fáctica de la vida ninguna tendencia a un conocimiento definitivo sobre el yo en cuanto yo. Esto vale igualmente cuando el yo no es pensado como punto yoico, sino como yo concreto. También un yo concreto está visto en la **[258]** tendencia ordenadora de la objetivación, está puesto en las regiones de los momentos de los que constan los «objetos-yoicos».—

2. Tampoco es el caso que la experiencia exija algo *que* tenga la experiencia, que se la apropie, de lo cual la experiencia sea una propiedad. Ya que mediante esta *inferencia* quedaría desplazado el sentido fundamental de nuestro fenómeno.—

3. Según una tercera opinión errónea, la «conciencia del yo» se pone de manifiesto sin reflexión expresa como *resultante provisional*, como producto derivado de un nexo vital determinado. No se da fenoménicamente, es tan sólo una vaga «autoconciencia» en la experiencia fáctica de la vida.— En todo esto, la autoconciencia es concebida como algo nuevo que se *pega a* la experiencia vital.—

El tenerme-a-mí-mismo no es un quedarse mirando fijamente al yo como si se tratase de un objeto, sino que es el proceso de ganar y perder la vida una cierta familiaridad consigo misma. Es algo que de modo oscilante, por así decir, está ahí y desaparece de nuevo («ritmo»).

25. La situación como expresión del sí-mismo

¿Qué es entonces el «sí-mismo»? ¿No llegamos aquí, a pesar de todo, a un objeto, *al* sí-mismo y su sentido? Si tenemos presente todo el proceso de la comprensión fenomenológica, tan sólo podemos decir que el sí-mismo tiene una cierta *figura expresiva*. Uno no debe decepcionarse por no encontrar ningún «yo» en la claridad de la conciencia, sino sólo el ritmo del tener experiencia mismo. — El sí-mismo está presente para nosotros en la expresión de la *situación*. Yo soy consciente de mí mismo de modo concreto en una determinada experiencia vital, soy en una *situación*. —

¿Hay aquí fenoménicamente algo realmente nuevo? El problema de la *situación* sin objetivación no ha sido planteado hasta ahora en la literatura filosófica.

El problema fundamental es: ¿cómo se delimita una situación en el interior [259] de la vida fáctica? ¿Cómo se lleva a cabo la acuñación *expresiva* de una situación? ¿Cuál es la unidad característica de la situación, cuál su carácter propiamente dominante? ¿Qué relaciones cumplen la función de convertirse en *dominantes de la situación*? Finalmente y como última pregunta: ¿Cuál es la *estructura originaria* de la situación? —

Estas tareas no pueden resolverse mediante definiciones y argumentos. Eso supondría tan sólo una mala comprensión de nuestra actitud fundamental.— Debemos regresar a la fenomenología específica del sí-mismo. Se trata aquí de la pregunta por las posibilidades últimas de familiaridad consigo mismo. («Vocación», «destino», «gracia».) ¿En qué estratos y formas expresivas vive el sí-mismo en su situación? —

Aquí vuelve a darse el peligro de caer en la objetivación. Uno está tentado de enumerar *de qué* tengo experiencia y vivencia justo en este momento. El carácter de la situación, entonces, consistiría en la multiplicidad de contenidos. Después se llegaría a «datos últimos» y, finalmente, a la determinación espacio-temporal de la situación (determinado lugar del espacio objetivo en un determinado punto temporal objetivo). — Pero la forma del contenido tiene su sentido último en la experiencia misma de la vida. En su forma *originaria* en la esfera de la vida, el espacio y el tiempo, en cuanto significatividades, tienen su función en la situación. (Visto desde la forma objetiva del espacio-tiempo, ésta es la forma (re-)transpuesta en la vida completa.) El *problema del tiempo* está vinculado con el de la situación.

Hay que agradecer a Bergson[4] el logro decisivo de separar la *«durée concrète»* del tiempo «cósmico» objetivo. — No podemos entrar en ello con más detalle.—

Hay situaciones en las que vivo experiencias ocultas **[260]** para mí («destino», «providencia»). Pueden resultarme absolutamente incomprensibles. A pesar de ello, puedo comprenderme *a mí mismo* en esta situación de la manera más clara. — Situación es precisamente el carácter particular en el que yo me tengo a mí mismo, no el contenido de lo vivenciado. El radio de lo comprensible [...][*] el tenerse a sí mismo, que es un proceso de ganancia y pérdida de la familiaridad con la vida.—

26. La espontaneidad del sí-mismo

Hay en la vida un determinado provenir de determinados *motivos* y un seguir y dirigirse según determinadas *tendencias*. Hay un sentido

[4] Cf. H. Bergson, *Essai sur les donées immédiates de la conscience* [Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia], París, 1889, pp. 57-105 (cap. 2: *De la multiplicité des états de conscience: l'idée de durée* [De la multiplicidad de estados de conciencia: la idea de duración]).

[*] En este pasaje de los apuntes hay una omisión.

de relación de la vida en el que esta misma vive sin tenerse a sí misma; ésa es la relación de *motivo* a *tendencia*. Este sentido de relación puede experimentar determinadas transformaciones. Tendencias y motivos pueden intercambiar sus funciones. — (¡Hay que apartar esto de toda relación objetiva!) — En la misma situación, lo que es motivo puede estar vivo como tendencia. El *sentido de relación* no es una relación entre dos objetos, sino que él mismo es ya sentido de una efectuación, de un estar en ello el sí-mismo. El *sí-mismo* no es un punto yoico último, dejamos abierto cuán cerca o cuán lejos del sentido de relación está el sí-mismo, si el sentido de relación es vivido superficialmente o en la profundidad del sí-mismo. — Uno puede vivir sin tenerse a sí mismo. Desde aquí hay un posible retroceso en diversos grados hacia una concentración de la *efectuación* (del sentido de relación) cada vez más intensa, hasta la completa *espontaneidad* del sí-mismo.

El *sentido de efectuación* surge de la espontaneidad del sí-mismo. Si dicho sentido está vivo así, intensamente, la vida originaria es existente.

La tendencia a la que estoy inclinado permite una última **[261]** conformación de su sentido, la *idea*. Ésta tiene carácter de *contenido*, abarca un determinado *mundo de la vida*. Ella misma se convierte entonces en motivo y determina un determinado *sentido de contenido* de la vida fáctica.

27. Sentido de relación, de efectuación y de contenido (idea) como la estructura originaria de la situación

El sentido de relación, *el sentido de efectuación* y *el sentido de contenido* constituyen la *estructura originaria de la situación*.— *No* hablamos de «yo» expresamente.—

Mediante estos tres *«elementos de sentido»* o, mejor, «guías de sentido» (vale decir, guías de la corriente vital misma) es interpretada la autosuficiencia de la vida. Ellos parafrasean lo que dicha autosuficiencia significa. El fenómeno de la autosuficiencia es conservado de

este modo en la esfera pura de la vida. De forma similar deberían interpretarse los demás «caracteres de relieve» de la vida fáctica, cosa que no haremos por falta de tiempo.

El sentido de relación y el sentido de contenido de la situación pueden experimentar una peripecia tal que *domine* un elemento de sentido.—

1) *Espontaneidad* es dominación del *sentido de efectuación*. La situación experimenta con ello una modificación de su sentido de contenido: se llega a una *configuración* creadora del mundo de la vida.—

2) Si el sentido de efectuación está *reprimido*, la situación transcurre en el *sentido de relación*. Esto se encuentra en mundos estéticos y religiosos.—

3) El último fenómeno es la espontaneidad del sí-mismo vivo, de la que puede extraerse el sentido fundamental de *«existencia»*. Este sentido fundamental de la efectuación del sí-mismo en su vida le da al sentido de «existencia» su significado originario. De aquí debe tomar su origen último toda estructura de sentido del comportamiento teórico. Desde aquí se vuelve comprensible el sentido de *realidad* en todos los estratos de la vida.—

[262]

28. La vida en y para sí o el origen

Esta estructura de la situación como una multiplicidad variable de los tres elementos de sentido debe ser retrotraída a la vida viva misma. De ese modo, dichos elementos de sentido permiten un acceso a la *vida en y para sí*.—

En el mundo de la vida es posible observar las situaciones por respecto al presente y la historia de la vida. A partir de este nexo expresivo entre la experiencia fáctica en el mundo circundante, la espontaneidad del mundo del sí-mismo y la historia presente se puede ganar el *origen* mediante el método de la reconstrucción.

El *origen* es expresado mediante este último nexo expresivo mismo. La comprensión fenomenológica no es otra cosa que un acompañar intuitivo, un ir a lo largo del sentido. La situación completa del fenómeno debe estar presente continuamente. Ningún nexo expresivo puede ser aislado en el sentido de la exposición metódica. Tampoco es únicamente «relativo». Todo nexo expresivo filosófico es sólo filosofía en la medida en que lo entendamos desde el origen.

29. Los conceptos de la filosofía. Su dialéctica es diahermenéutica

No se puede investigar «objetivamente» qué es «correcto» o «falso» en las declaraciones de un filósofo. De lo que se trata es de cuán lejos o cerca están sus figuras expresivas del origen. — Los *conceptos* de la filosofía tienen una estructura distinta que los conceptos objetivos y ordenadores. *Todos* los conceptos tienen la *función formal* de *determinar*. Pero determinar mediante *expresión* no es determinar mediante *esquemas de orden*. La *dialéctica* en la filosofía, como forma de expresión, no es dialéctica en el sentido de la **[263]** composición sintética de conceptos, sino que la dialéctica filosófica es *«diahermenéutica»*.

Los fenómenos llegan a expresión mediante los vuelcos del comprender y el intuir (¿uso de la negación?). — La intuición filosófica no es la más adecuada cuando *reproduce* el acontecer. (Esta idea de adecuación es adoptada de la esfera objetiva.) — La adecuación de la expresión puede estar muy lejos de la reproducción; es decir, mantenerse alejada de aquello que en primer lugar es visto. Mediante la comprensión del discurso expresivo no se encuentra nunca el fenómeno.— La adecuación de la expresión se determina mediante la originariedad de los motivos que están vivos en la exposición.

30. El ἔρως platónico como actitud filosófica fundamental

La actitud verdaderamente filosófica no es nunca la de un tirano lógico que clava sus ojos en la vida, intimidándola, sino que es el

ἔρως platónico. Pero éste tiene una función mucho más viva todavía que en Platón. El ἔρως no es sólo un *fundamento motivador* de la filosofía, sino que el ejercicio filosófico mismo exige un entregarse a las tendencias últimas de la vida y un retroceder a sus motivos últimos. La actitud más opuesta a la de la filosofía fenomenológica es un sujetarse firmemente a algo. Dicha filosofía exige más bien un entregarse a la vida, pero no a su superficie. Lo que se exige es una profundización del sí-mismo en su originariedad.

[265]

EPÍLOGO DEL EDITOR ALEMÁN

El presente volumen 58 de la *Edición Integral* de Martin Heidegger contiene el texto hasta ahora inédito del curso que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1919/1920 como profesor adjunto de la Albert-Ludwigs-Universität de Freiburg. En el programa de asignaturas, Heidegger había anunciado un curso de una hora semanal sobre «Problemas escogidos de fenomenología pura», si bien finalmente impartió dos horas semanales sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología», tal y como demuestran el título del manuscrito y los apuntes tomados por los participantes en el curso.

Para la edición del texto contábamos con el manuscrito del curso, numerado hasta la página 70 y escrito en letra gótica, así como con un legajo de 47 páginas escritas manualmente en caracteres romanos, tanto en mayúscula como en minúscula, numeradas a veces en arábigos y otras veces sin paginar y sin un orden reconocible. Aparte, contamos también con un duplicado del texto de Heidegger realizado por Hartmut Tietjen en el que se mantenía el formato de éste. Por último, se disponía de los apuntes manuscritos de Karl Löwith, Franz Josef Brecht y Oskar Becker.

El manuscrito está compuesto por folios en octavo escritos por la mitad izquierda. El texto está redactado sin interrupción ni división alguna, en una letra diminuta que el propio Heidegger caracterizó más tarde como «pulverizadora de ojos». Así pues, hubo que elaborar una división del texto a fin de poderlo editar. Heidegger tampoco hace apenas uso de los signos de puntuación, utilizando una especie de guión en lugar de una puntuación diferenciada, por lo que fue necesario proveer el texto de signos de puntuación, si bien se mantuvieron algunas peculiaridades del estilo de Heidegger, **[266]** como por ejemplo no poner coma delante de "a saber".

Se cotejaron varias veces el manuscrito y el duplicado; el manuscrito, el duplicado y los apuntes; así como también los apuntes entre

sí. De este modo se hizo patente lo incorrecto de la división del texto que se había hecho en el legado. Al estar provistos de fechas, los apuntes de Brecht mostraron que el texto redactado se interrumpió el día 12 de diciembre de 1919, es decir, en la página 66 del manuscrito. No es posible averiguar hoy el motivo por el que Heidegger interrumpió la redacción. Sin embargo, lo que sí ha podido averiguarse gracias a los apuntes es que la mayor parte del segundo legajo contiene esbozos y notas del desarrollo ulterior del curso que corresponden a las lecciones del 16.12.1919 al 27.1.1920, día en que Heidegger lo dio por finalizado oficialmente según indican todos los apuntes. Así pues, gracias a dichos apuntes fue posible reconstruir el resto del curso. Al hacerlo se reveló, por ejemplo, que la falta de conexión entre el contenido de las páginas 67-70 y lo anterior se explica por el hecho de que dichas páginas, que se consideraban el final del manuscrito, en realidad son parte de las lecciones impartidas en enero.

Sin embargo, dado que el texto reconstruido de este modo posee un carácter fragmentario que contrasta con la parte redactada del curso, resolvimos no agregarlo sin más a ésta, sino editarlo como primera parte del Apéndice A. La estructura de la versión reconstruida se orienta por los títulos con lo que Heidegger resume sus respectivas anotaciones. Al compararlos directamente con los apuntes de Löwith, Brecht y Becker, apreciamos que varios aspectos esenciales de la parte no redactada del curso únicamente se encuentran en dichos apuntes y no en las notas del propio Heidegger. De ahí que **[267]** decidiésemos editar como Apéndice B la parte final del curso en la versión de Oskar Becker.

La elección de editar los apuntes de Becker estuvo motivada por la comparación de los distintos apuntes entre sí. La versión de Löwith —escrita en 78 páginas de cuaderno con caracteres romanos e incisos estenográficos— no contiene muchos de los aspectos que se encuentran en las de Brecht y Becker. Por su parte, la versión de Brecht —escrita en letra gótica en 81 páginas de cuaderno, y de la que contábamos con una transcripción mecanografiada gracias a Friedrich Hogemann— es menos detallada que la de Becker.

Los apuntes de Becker consisten en una copia en limpio realizada por él mismo en letra gótica y provista con un índice que debió de ser elaborado una vez finalizó el curso y que, por ende, se encuentra al final. Cuenta con 211 páginas en octavo. Hemos transcrito el manuscrito de Becker corrigiendo las pocas erratas que contenía y eliminando las abreviaturas. Dicho manuscrito presenta marcas de una posterior relectura, tales como subrayados, interrogantes a modo de comentario y algunas otras anotaciones. Como no es posible descartar que se trate de añadidos hechos por un tercero, esta edición se ha basado únicamente en el texto original, elaborado sin lugar a dudas por Becker. Al publicar la parte final del curso en el Apéndice B II, hemos mantenido los títulos del índice en el lugar donde Becker los situó en su copia.

En general todos los apuntes, especialmente los de Becker, reproducen adecuadamente y sin tergiversaciones el desarrollo del curso de Heidegger y los conceptos utilizados en el mismo. Al no tratarse de apuntes estenográficos, **[268]** encontramos en ellos una versión algo abreviada de la línea de pensamiento de Heidegger y de su esfuerzo por matizar. No obstante, hay pasajes en ellos que muestran cómo Heidegger se apartaba de su propio texto escrito al exponer oralmente y modificaba o desarrollaba el discurso sin atenerse a él. Estas partes han sido tomadas de los apuntes de Becker y añadidas en el Apéndice B I.

Los apuntes permitieron ordenar una parte de los esbozos de Heidegger y reconstruir la parte final del curso, posibilitando a un tiempo una mejor clasificación del resto de los anexos. Algunos de dichos anexos son referidos por el propio Heidegger al manuscrito redactado del curso. Éstos han sido impresos en el Apéndice A/II A junto con la primera versión del §19, que no fue presentada en clase. Otros anexos fueron escritos en el contexto del curso y dan testimonio de la búsqueda y la tensión en la que se encontraba en ese momento el pensamiento de Heidegger. Han sido incluidos como Apéndice A/II B bajo el nombre de «hojas sueltas» manteniendo los títulos que Heidegger les dio en ocasiones. Dejamos sin editar aquí seis de estas hojas, pues cuatro de ellas no pertenecen al ámbito de

este curso, mientras que las dos restantes presentaban tal número de estenogramas o abreviaturas intraducibles y tal falta de orden, que no fue posible reconstruir un sentido textual asegurado.

Una característica del estilo de los manuscritos de Heidegger consiste en incluir en la parte derecha de la hoja numerosos añadidos sobre el texto que se encuentra en la parte izquierda. En la mayoría de los casos se trata de complementos, por lo que han sido incluidos en el texto. En unos pocos casos, dichos añadidos tienen el carácter de comentarios o esbozos que suponen un excurso, por lo que han sido reproducidos en notas a pie que indican el pasaje correspondiente. **[269]** Unos pocos de estos añadidos, así como algunos pasajes del texto principal, fueron escritos en taquigrafía de Gabelsberg. Una parte de estos estenogramas fue mostrada a Walter Biemel y la otra a Guy van Kerckhoven a fin de que las examinaran. Los estenogramas que se logró descifrar por esta vía fueron integrados al texto en los lugares correspondientes. Sin embargo, como Heidegger hace uso en ocasiones de una variante propia de dicha taquigrafía, no todos los estenogramas pudieron ser descifrados por completo. En los casos en los que no se logró dar con el sentido del texto con la seguridad debida no se editaron las transcripciones de la taquigrafía. Asimismo, hay tres pasajes en el manuscrito de Heidegger en letra gótica que no fue posible descifrar y han sido señalados en el texto impreso.

Heidegger indica en el manuscrito una serie de referencias cruzadas a textos que van más allá del curso o bien lo flanquean. Se trata de tres manuscritos y nueve anotaciones, todos ellos considerados adjuntos al curso. Se buscaron dichas anotaciones y manuscritos en el legado de Heidegger, pero únicamente pudo encontrarse el manuscrito con forma de artículo titulado «Sobre psicología», que será publicado en la tercera sección de la *Edición Integral*. Los otros dos manuscritos y las mencionadas anotaciones deben darse por perdidos.

Heidegger utiliza en su manuscrito tanto paréntesis como corchetes. Mediante ellos se expresa una estructuración expresa de la escritura, por lo que se los mantuvo tal cual. En general, la máxima de esta edición ha sido alterar el texto heideggeriano lo menos posible y

sólo cuando fuera absolutamente necesario, como por ejemplo la puntuación que debió alterarse del modo ya indicado. Se eliminaron también las numerosas abreviaturas. [270] Por instrucción del propio Heidegger se añadieron algunas palabras claramente omitidas, casi todas verbos auxiliares. No hemos suavizado en ningún caso el estilo, sino que hemos mantenido algunas durezas que el texto contiene y que Heidegger tal vez mitigó en la exposición oral. Las erratas evidentes han sido corregidas sin más, siguiendo las disposiciones de Heidegger. También se eliminaron sin indicarlo expresamente las partes que Heidegger tachó, y que en su mayoría son palabras sueltas. Hay, no obstante dos excepciones a este último proceder. La primera excepción es la crítica a O. Spengler (p. 3), pues si bien Heidegger la tachó tras la redacción y comentó al margen que era «innecesaria», la expuso de todos modos en la sesión correspondiente, como demuestran los apuntes. La segunda excepción es un pasaje que Heidegger marcó y al que añadió el comentario «introducir más tarde» (p. 31, arriba). Dado que en el resto del manuscrito no hay ninguna intercalación que se corresponda, y los apuntes del curso tampoco proporcionan información al respecto, no puede excluirse la posibilidad de que Heidegger no hiciera caso de su intención de posponer ese aspecto; de ahí que la edición se haya atenido al texto original. En estos dos casos no se incluyeron a pie de página los comentarios del propio Heidegger a su texto, como se hace el resto de las veces.

El propio Heidegger incluyó subrayados al redactar su texto. En la mayoría de los casos no se trata de ilustraciones para la exposición oral, sino de resaltes relacionados con el contenido. Por ese motivo, las hemos marcado en cursiva. Hemos hecho escaso uso de la libertad dada por Heidegger en sus directrices para realizar dichas marcas textuales atendiendo al sentido del texto.

[271]

Más allá de los subrayados en tinta negra, el manuscrito presenta también numerosos subrayados en color. El propio Heidegger indi-

có en sus «Principios» que a menudo se trata de «apoyos para la lectura» destinados a la exposición oral. No obstante, tal y como Heidegger le dijo a Friedrich-Wilhelm v. Herrmann en una conversación, pueden ser también marcas de una revisión posterior del manuscrito en la que se desarrolla un texto antiguo desde otro nivel de comprensión. En ambos casos se trata de marcas posteriores que no revisten importancia para la edición del texto en su forma original.

Las referencias bibliográficas, que Heidegger indica siempre de un modo muy abreviado, fueron revisadas, completadas siguiendo los estándares bibliográficos actuales e incluidas a pie de página. En algunos casos fue posible usar ejemplares de la biblioteca personal de Heidegger para examinar las citas y las referencias a títulos; en los demás casos se verificaron haciendo uso de las ediciones disponibles en 1919.

*

El presente curso está marcado por la visible lucha que Heidegger emprendió desde el semestre de posguerra de 1919 (cf. vol. 56/57 de la *Edición integral*) por lograr un planteamiento sistemático propio mediante la confrontación tanto con la tradición como con corrientes filosóficas contemporáneas. El curso no es sólo un valioso testimonio de la evolución histórica del camino del pensamiento de Heidegger, sino que tiene asimismo importancia justamente en cuanto curso sistemático, tal y como confirma su intención de presentar la fenomenología como ciencia del origen de la vida en y para sí. Muchos de los aspectos que Heidegger aclaró en los cursos alrededor de *Ser y tiempo* [272] y en esa misma obra, dándoles la forma conceptual de fijaciones terminológicas vinculantes, vibran ya en este curso. De ahí que Heidegger pueda afirmar en una nota a pie del final del § 15 de *Ser y tiempo* «que desde el semestre de invierno de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" del Dasein». Así pues, el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* no es tan sólo un testimonio de la búsqueda, sino

que documenta ya un haberse encontrado que insta, sin embargo, a clarificarse más todavía.

*

Éste es el último de una larga serie de volúmenes de la *Edición integral* de los que el editor Michael Klostermann fue responsable personalmente. Michael Klostermann falleció el 8 de agosto de 1992. Su nombre permanece unido al de la *Edición integral* de Martin Heidegger.

*

Agradezco al Sr. Dr. Hermann Heidegger y al Sr. Dr. Hartmut Tietjen, así como especialmente al Sr. Walter v. Kempski y al Sr. Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, su gran ayuda en el desciframiento del manuscrito. A este último le agradezco también vivamente las numerosas y provechosas conversaciones que acompañaron a este trabajo editorial. Doy las gracias asimismo al Sr. Prof. Dr. Walter Biemel y al Sr. Dr. Guy van Kerckhoven por su generosa disposición a descifrar los estenogramas de Heidegger. Doy las gracias al Sr. Dr. Friedrich Hogemann por cederme amistosamente su transcripción de los apuntes de Brecht. Al Sr. Dr. Mathias Mayer le agradezco amistosamente por **[273]** su continua y beneficiosa disposición a conversar. Doy las gracias con amistoso afecto a la condesa Beatrice v. Komis por su gran ayuda con las correcciones.

Freiburg, septiembre de 1992 Hans-Helmuth Gander

En 1927 Martin Heidegger irrumpe en el panorama intelectual con *Ser y tiempo* y marca el desarrollo filosófico del siglo XX. Sin embargo, la obra apareció incompleta, pues el volumen publicado abarca apenas un tercio del plan total y Heidegger nunca dio a la imprenta su continuación reiteradamente anunciada, aunque trabajó con ahínco con ella. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* puede considerarse —así lo estimó su propio autor— la segunda parte de *Ser y tiempo* y es una espléndida introducción a dicha obra. Heidegger señala el papel que desempeña el tiempo en la comprensión del ser a través de un examen histórico que muestra cómo la cuestión del ser y la analítica del Dasein surgen de una apropiación más originaria de la tradición occidental y de su planteamiento metafísico-ontológico y no de motivos pertenecientes a la filosofía de la existencia o a la fenomenología de la conciencia.

Martin Heidegger (1889-1976), nacido en Messkirch (Baden), abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía. Bajo la tutela académica de Husserl, fue primero profesor ayudante en la Universidad de Friburgo, luego profesor titular en Marburgo, hasta que finalmente obtuvo la cátedra en Friburgo. Nombrado en 1933 rector de esa misma universidad, sus controvertidas relaciones con el régimen nacionalsocialista trajeron, con el final de la guerra, la suspensión de sus funciones académicas. Apartado de la vida pública, adulado por unos y criticado por otros, Heidegger se consagró en esta segunda etapa de su vida a la «experiencia del pensar», impartiendo seminarios, dictando conferencias y publicando ensayos sobre el final de la metafísica, el humanismo, la técnica y la obra de arte. De entre sus obras cabe destacar *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002), *El concepto de tiempo* ([4]2006), *Tiempo e historia* (2009), *¿Qué significa pensar?* ([3]2010) y la fundamental *Ser y tiempo* ([2]2009), todas ellas publicadas en esta misma Editorial.

ISBN 978-84-8164-399-2

